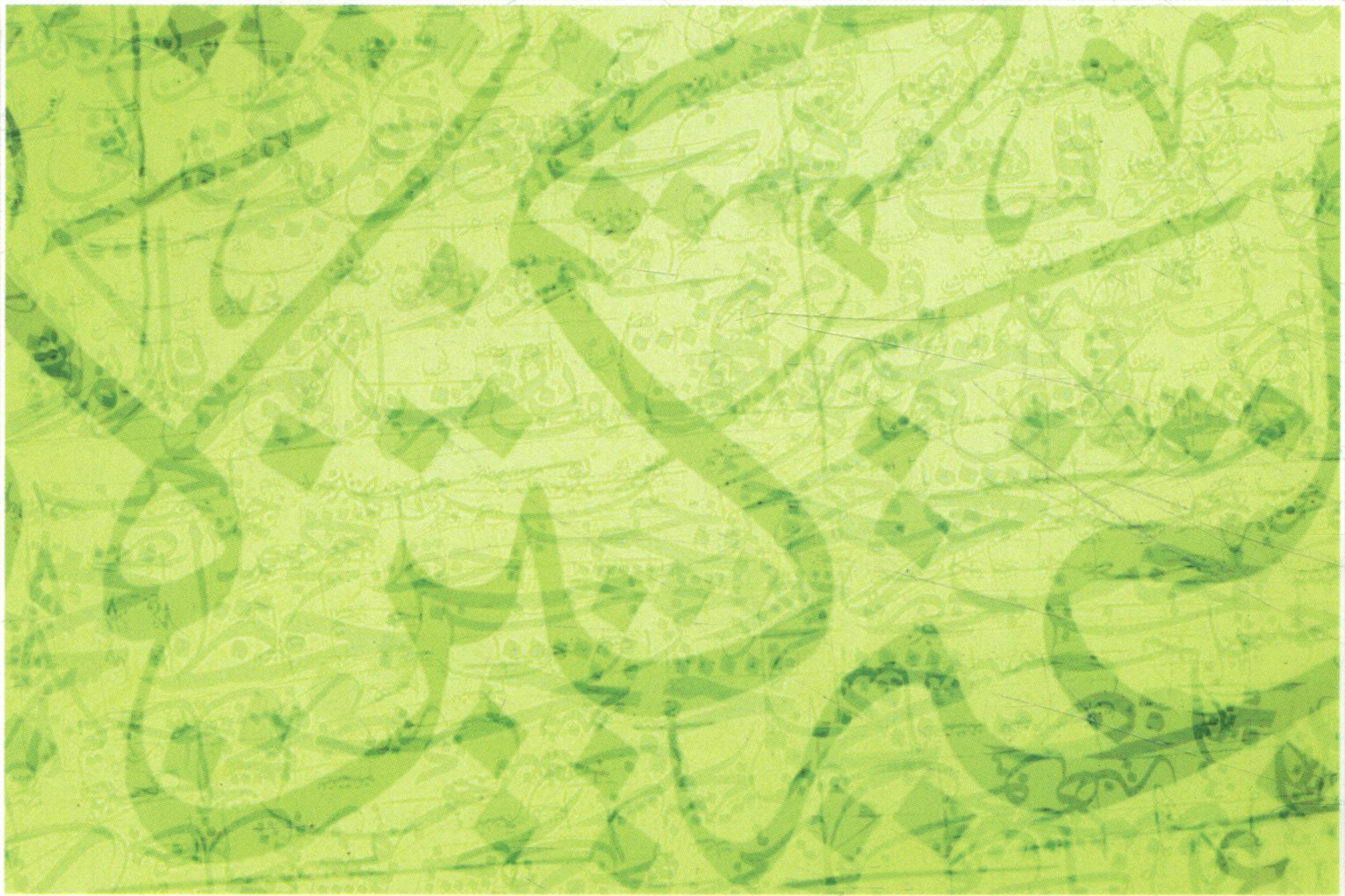
باشا العيادي

فن المناظرة
في الأدب العربي
دراسة أسلوبية - تداولية



كنوز المعرفة
www.darkonoz.com

بسم الله الرحمن الرحيم

فنّ المناظرة في الأدب العربي

دراسة أسلوبيّة - تداوليّة

فنّ المناظرة في الأدب العربي

دراسة أسلوبيّة - تداوليّة

باشا العيّادي



الطبعة الأولى
1435هـ - 2014م

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية: (2013/5/1459)

808,53

العيّادي، باشا محمد

فن المناظرة في الأدب العربي: دراسة أسلوبية تداولية / باشا محمد العيّادي. - عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2013

(192) ص.

ر.ا.: 2013/5/1459.

الواصفات: /المناظرة// الاتصال الجامعي// الأدب الأدبي// النقد الأدبي/

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

ISBN: 978 - 9957 - 74 - 277 - 5 : ردمك



دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع

الأردن - عمان - وسط البلد - مجمع الفحيص التجاري
تلفون: 4655877 6 962+ - فاكس: 4655875 6 962+
موبايل: 5525494 79 962+ -ص. ب 712577 عمان
الموقع الإلكتروني: www.darkonoz.com
إيميل: info@darkonoz.com - dar_konoz@yahoo.com

تنسيق وإخراج: صفاء نمر البصار
00962 78 5288504
safa_nimer@hotmail.com

الإهداء

إلى روحيّ والديَّ، فارقاني وأنا في صميم البحث، رحمهما الله

إلى زوجتي وأبنائي

إلى إخوتي وأخواتي

شكــر

هذا الكتاب في الأصل بحث أنجزه صاحبه بعنوان «فنّ المناظرة في الأدب العربي إلى حدود القرن الرّابع الهجري، (من خلال مؤلفات الجاحظ والتوحيدي)» بإشراف الأستاذ محمد بن محمد الخبو لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها.

وقد ناقشته يوم ٦ جويلية٢٠١١ بكليّة الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس لجنة تركّبت من الأساتذة محمد صلاح الدّين الشريف ومحمد بن محمد الخبو وأحمد السّماوي وعبد الحميد بن زيد وشكري المبخوت. وأسندت إليه ملاحظة مشرّف جدّا. فإليهم جميعاً أصدق عبارات الشكر والتقدير.

الفهرس العامّ

المقدّمة

في موضوع البحث وأهدافه

عُرف فنّ[1] المناظرة عند العرب قديما وحديثا. وقد تنوّعت مجالاته واختلفت مواضيعه، وانتشر في أجزاء كثيرة من عيون تراثنا الفكري عامّة والأدبي خاصة، فَمَثَّلَ مدوّنة ضخمة جديرة بالبحث والدراسة. وممّا يدلّ على أهمية هذا الفنّ في الأدب العربي القديم أنّه كُتب شعرا ونثرا، وتفرّع أنواعا

---

(١) تطوّرت دلالة مصطلح الفنّ من القديم إلى الحديث فقد استخدمه القدامى وتحديدا أبو عثمان الجاحظ للدلالة على معان عدّة منها:

- الجنس والنّوع، إذ قال: «وكان /أبو عليّ الأسواري/ يقصّ في فنون من القَصَص» (البيان، ١/٣٦٨)
- الصناعة الكلاميّة، أي فنّ القول ويقوم على الجمع بين بلاغة الكلام وسياستها.
- التفنّن، وهو ما يحيل على البعد الجمالي في الكلام. قال: «وكانوا /الشعراء والخطباء/ لا ينفكّون في بعض تلك المقامات من بعض الاستكراه والزلل والتعقيد والخطل والتفنّن والانتشار والتشديق والإكثار.» (البيان، ٤/٣٠). (لمزيد التوسّع في معاني لفظ «فنّ» عند الجاحظ ينظر عاصي ١٩٨١).

وهذا المعنى الثالث تبلور أكثر في العصر الحديث فتحدّث تزيفيتان تودوروف (*T. Todorov*) عن نظرية الفنون التي تأسّست على دراسة علم الجمال بداية من القرن الثامن عشر حيث اندمجت نظرية الأدب في نظرية عامة للفنون، وستقوم نظرية الأدب مع النزعة الرومانسية الألمانية على التحوّل من مفاهيم المحاكاة والتمثيل والتقليد إلى «الجميل» وكلّ ما ارتبط به من غياب الغائيّة الخارجية، والانسجام المتناغم بين أجزاء الكلّ، وعدم قابلية الكلّ للترجمة. كلّ هذه المفاهيم اتجهت نحو استقلال الأدب، وأفضت إلى تساؤل حول مميزاته الخاصّة» (تودوروف ١٩٦٨، مترجم١٩٨٧، ١٤)

وأجناسا، وتلوّن موضوعا وأغراضا، وتنوّع طريقة ومنهاجا، واختلف مقاما وسياقا، وشاكل حقيقة أو أُلف خيالا.

وقد وُضعت كُتُبٌ كثيرة تبحث في حدِّه وشرطه وآدابه ونهجه. وهو ما يُخوّل للباحث الحديث عن تصوّر نظري ورؤية جمالية تتعلّقان به. غير أنّ عددا كبيرا من تلك الكتب لم يتجاوز المبحث التاريخيّ الناظر في عوامل النشأة ومراحل تطوّر الفنّ ونُضجه. وقلّة قليلة هي الدراسات التي بحثت في خصائصه ووجوه أدبيّته(1) إلاّ ما كان حديثا بمناسبة قد تكون نظرية كالبحث في الحجاج عامّة وآلياته وأبنيته. فتقع الإشارة إلى فنّ المناظرة والاستدلال بنصوص مفردة منه، معزولة في كثير من الأحيان عن سياقها مطوَّعَة إلى خطابة أرسطو (*Aristote*) قديما وبرلمان(*Perelman*) حديثا. وقد تكون دراسة أجناسية تتناول المناظرة بمناسبة البحث في الخطابة وفنونها، أو دراسة إنشائية تتناول المناظرة في معرض بحثها في إنشائية فنّ من فنون النثر القديم عامّة كالخبر والرّسالة. فكان ذلك كلّه باعثا على الاهتمام بهذا الفنّ الأدبي عند العرب الذي انتشر في مدونة ضخمة جدّا وموزّعة على آثار كثيرة ومتنوعة من التراث العربي: الفلسفي والديني والنقدي والأدبي. ولعلّ هذا الانتشار الواسع لفنّ المناظرة في تلك المجالات المختلفة يشرّع للباحث النظر فيه أصلا وبنية ووظيفة مثلما تقتضي

---

(1) إنّ مفهوم الأدبيّة من مفهوم الأدب، ومن أكثر الباحثين في الأمرين حديثا -في ما أمكننا الاطلاع عليه- تودوروف الذي ما انفكّ يسائل مفاهيم الأدب والأدبيّة في عدد من مؤلفاته نذكر منها: «الشعريّة» (تودوروف1968، مترجم 1987)، و«نظريّات الرّمز» (*Théories du symbole*) (تودوروف1977)، و«مفهوم الأدب ومقالات أخرى» (*La notion de littérature et autres essaies*) تودوروف 1988، 1987). ومن أشهر هذه التعريفات وأقدمها وأصلحها -في ما نعتقد- أنّ الأدب «كلام يبعث اللذة أو يثير الاهتمام لدى سامعه أو قارئه، ويكون الخلود مصيره، وبناء على ذلك فهو قولٌ أكثرُ صناعة من الكلام العادي» (تودوروف 1968، 10).

ومن أشهر تعريفات الأدبيّة وأقدمها أيضا ما نقله عن ياكبسون (*R. Jakobson, 84*) الذي كتب سنة 1919: «ليس موضوع علم الأدب هو الأدب وإنّما الأدبيّة، أي ما يكون به الأدب أدبا»

نظرية الأدب الحديثة. (ويليك ووارين، «مترجم»، ١٩٨٧).

وكان لا بدّ من اختيار أنموذج يعبّر عن التنوّع في الأشكال والبنى والأساليب، أو في المواضيع والمضامين أو في المقامات التي ترد فيها. فجاءت مدوّنة البحث متكوّنة من مؤلفات عَلَمَيْن من أشهر أدباء النثر في العربية. فأمّا الأوّل فهو أبو عثمان عمرو بن بحر الملقّب بالجاحظ، والذي عاش في البصرة، وتوفي بها سنة ٢٥٥هـ. يُعدّ مؤسّس البيان العربي وواضع نظريّة البلاغة عند القدامى، البلاغة بما هي لفظ فصيح ومعنى شريف من جهة، وبما هي سياسة في القول تراعي أحوال المتكلّمين وأقدار المخاطبين وطبيعة العلاقة بينهما من جهة أخرى، وبما هي أيضا بصرٌ بالحجة ومعرفة بمواضع الفرصة من جهة ثالثة.

وهو أحد مؤسّسي النثر الفني عند العرب وفاتحُ عصر التدوين، يمثل مرحلة الانتقال من الشفوي إلى المكتوب في الثقافة العربية. فقد سعى جاهدا إلى تمثيل مرحلة التدوين بما جمع من رسائل وخطب وأشعار، وأمثال وأخبار، مؤسّسا بذلك مفهوما للأدب يقوم على رواية الخبر والشعر والمَثل. وأمّا الثاني فهو أبو حيان التوحيدي الذي عاش ببغداد فترة مهمّة من حياته وتوفي حوالي سنة ٤١٤هـ، ويُمثِل - في رأينا ومثلما هو عند كثير من الباحثين(١) امتدادا للجاحظ في عدّة مستويات. ولكنّ هذا الأمر لم يكن ليجعل أدبَ التوحيدي عامّة، ومناظراته خاصة نسخة مكرورة من أدب الجاحظ ومناظراته، فقد كان له ما يميّزه في مناظراته وما يختصّ به.

ولئن مثل الأوّل مرحلة البدايات والتأسيس بالنسبة إلى هذا الفنّ، فإنّ الثاني يمثل مرحلة الامتداد والتواصل والنضج بطريقة تسمح بالقول إنّ هذا الفنّ أضحى تقليدا راسخا في الثقافة العربية عامّة والأدبيّة منها خاصّة.

والمهمّ بالنسبة إلينا أنّ أدب الجاحظ والتوحيدي مُشبعٌ بالمناظرة. وهذه هي أطروحة البحث الذي حاول تحليل خصائصها وبيان نماذجها المتجلّية من خلال

---

(١) نتعرض لهؤلاء الدارسين ودراساتهم لاحقا عند تقديم المدوّنة وقراءاتها، ينظر الفصل الثاني من الباب الأوّل.

البُنى والأساليب،(١) ودراسة مقاماتها ووظائفها(٢). ولقد مكنتنا هذه المدوّنة باتساعها وامتدادها في الزمن من الوقوف على وجوه من أدبيّة المناظرة وألوان الفنّ فيها. وسواء ذلك في ما كان منها صريحا أو ضمنيّا، وفي ما كان منقولا أو مخترعا، وفي ما اندرج في ضروب المحتمل المشاكل للواقع، أو ما اندرج في ألوان التصوير والتخييل.

زد إلى ذلك ما عبّر عنه الأديبان من مواقف نظريّة تتعلّق ببلاغة هذا الفنّ جاءت في فقرات عديدة تخلّلت نصوص المناظرات. وهي عبارة عن تعريفات وتعليقات وتعقيبات بدت كالاستطرادات الخارجة عن الطّوق، لكنّنا متى أمعنّا النظر فيها تبينّا وعيا نظريّا له علاقة بالرؤية الجمالية المتعلّقة بهذا الفنّ عند العرب القدامى.

إنّ البحث يطمح من هذه الجهة إلى أن يكون لبنة أخرى تنضاف إلى عدد من البحوث الجادّة التي حاولت أن تدرس أدبيّة النثر عند العرب القدامى من خلال بعض فنونه، ومنها «الخبر في الأدب العربي» لمحمد القاضي و«الرسائل الأدبيّة» لصالح بن رمضان و«بلاغة الهزل» و«بلاغة الانتصار» لحمادي صمّود و«الوصيّة في الأدب العربي، دراسة أسلوبية حجاجية» لعبد الله البهلول وغيرها، لاسيّما أنّ وضع المناظرة في النقد والأدب يشجّع على دراستها دراسة أدبيّة تنضاف إلى العدد الوفير من الدراسات غير الأدبيّة التي حظيت بها المناظرات في مجالات معرفيّة مختلفة منها الفلسفة والتاريخ والحضارة وعلم الكلام والدين. والقلّة القليلة التي أنجزت في مجال الأدب كانت إلى تاريخ الأدب أقرب

---

(١) يرى تودوروف (١٩٦٨، مترجم١٩٨٧، ص٢٣) أنّ «غاية الدراسة [الأدبيّة] اقتراح نظريّة لبنية الخطاب الأدبي واشتغاله، نظريّة تقدّم جدولا للإمكانات الأدبيّة كما تُظهر الأعمال الأدبيّة باعتبارها حالات خاصّة منجزة».

(٢) يرى ياكبسون (١٩٧٣، مترجم ١٩٨٨، ١٩) أنّ «الوظيفة الشعريّة أو الشعريّة هي كما أكّد ذلك الشكلانيّون عنصر فريد... ينبغي تعريته والكشف عن استقلاله ... وبصفة عامة فإنّ الشعرية هي مجرد مكوّن من بنية مركبة، إلا أنها مكوّن يحوّل بالضرورة العناصر الأخرى ويحدّد معها سلوك المجموع... إذا ظهرت الشعرية أي الوظيفة الشعرية [و] بلغت في أهميتها درجة الهيمنة في أثر أدبيّ فإننا سنتحدّث حينئذ عن شعر».

وبه ألصق. ولم نجد فيها ما حاولنا إنجازه من تمييز لفنّ المناظرة مصطلحا ومفهوما من غيره من الفنون الحواريّة، ومن تحليل لخصائص الخطاب في المناظرة وللصبغة الأدبيّة التي تميّزها والتي تتجلّى في البنى والأساليب، ومن نظر في عناصرها المقاميّة الثابتة والمتحرّكة وبحث في مدى تأثيرها في الخطاب.

وكان لا بدّ من التطرّق إلى وضع المناظرة في اللغة والاصطلاح من جهة، وفي النقد والأدب قديما وحديثا من جهة أخرى. وقد أفادتنا هذه الوقفة في مستويين على الأقلّ: يتمثل الأول في رصد جوانب مهمّة في دراسة المناظرات نبّهتنا لها بعض البحوث وأكدت أهميتها. ويتمثل الثاني في الاستفادة من النقائص التي ميّزت بعضها الآخر.

ولكن لسائل أن يسأل: ما وجه العلاقة بين المناظرة والفنّ والأدب، خاصّة أنّها تعدّ في الأصل مبحثا حضاريّا[1] ارتبط في غالب الأحيان بالخلاف العقدي والصراع السياسي بين عدد من الفرق الكلاميّة والتيّارات السياسية في تاريخ الحضارة العربية الإسلاميّة القديمة؟ وكيف يمكن أن نبحث عن الأدبيّة في نصوص كلّ ما فيها يشدّها إلى تاريخ الأفكار والسياق الحضاري؟

لقد اتضح لنا من خلال المعاشرة الطويلة لأدب[2] كلّ من أبي عثمان الجاحظ وأبي حيّان التوحيدي أنّ للمناظرة في مؤلفاتهما خصائص بنيويّة وأسلوبيّة مميّزة قد لا نصادفها في غيرها من كتب الأدب العربي القديم. ذلك أنّ هذه الخصائص أصبحت كالعلامات المحيلة على هذين العَلَمين لا بما هما كائنان معيّنان في تاريخ الثقافة العربيّة فحسب، وإنّما بما هما كذلك شخصيّتان أدبيّتان ممثلتان لمرحلة من ذلك التاريخ ولحقبة من تلك الثقافة، لها في السابقين

---

(١) دُرست المناظرات دراسة غير أدبيّة في عدد من المؤلّفات نتعرّض إليها لاحقا في فقرة موسومة بـ: «دراسات في غير مجال الأدب ونقده» من الفصل الثاني من الباب الأوّل من البحث.

(٢) لئن حافظ الأدب في مؤلفات الجاحظ والتوحيدي على وظيفته الأخلاقية، فإنّه تأسّس على مفهوم «الصنعة» في مستويين متكاملين هما البيان والبرهان، أو لنقلْ البلاغة والخطابة، وسنحاول الكشف عن تجلّياتهما في القسم التطبيقي من البحث.

الأوّلين جذور عريقة، وامتدادات في اللاحقين الموالين عميقة.

ولم تكن تلك العلامات البنيويّة والأسلوبيّة لتجسّد بعض مظاهر الفنّ في هذه المناظرات لو لم ترد في سياقات مختلفة، مشدودة في وجه منها إلى الحقيقة وفي آخر إلى الخيال(١)، وذلك بما تقدّمه من صُور(٢) لحدث التناظر وللمتناظرين والنظّارة بقدر ما توهم بالتاريخ والمرجع، ترسم الفنّ والخيال وتنشئ الأدب. وهذا يقودنا إلى الحديث في المنهج وما يطرحه من قضايا نظريّة وفكريّة.

من قضايا المنهج النظريّة والفكريّة

من هذا المنطلق ركبنا بحر مدوّنة شديدة الاتّساع متباعدة الأطراف، تمتدّ زمنيّا إلى نهاية القرن الرّابع وبداية القرن الخامس هجريّا، وترسم اتجاها مخصوصا في الكتابة الأدبيّة بنية وخطابا.

وقد عوّلنا على المدوّنة -وهي ضخمة- في تحليل ذينك المستويَيْن، إذ كانت

---

(١) يرى تودوروف أنّ «الأدب تمثيل لفظيّ لنظام متخيّل»، وهو يتجلّى بدرجات متفاوتة «فلئن كان أدنى ما يكون عليه الأدب يوجد في كتابات من النمط الغنائي أو الحِكمي حيث تنتظم جمل النصّ مباشرة في ما بينها، فإنّ أقصاه يوجد في النصوص التخييليّة حيث تكوّن الأفعال القصصية والشخصيات المستحضرة بدورها تشكيلا مستقلاّ نسبيّا عن الجمل الملموسة التي تعرّفنا بها» (تودوروف ١٩٦٨، ٣١)

(٢) قسّم أرسطو الحجج التي يستخدمها الخطيب ثلاثة أقسام: ما تعلّق باللّغة ويمثل حجة اللوغوس(*Logos*)، وما اتّصل بالمخاطَب ويمثل حجة الباتوس (*Pathos*)، وما ارتبط بالمتكلّم ويمثل حجة الإيتوس(*Ethos*). ويتعلق الإيتوس بما يكوّنه المتكلّم لنفسه من صُور في خطابه قصد التأثير في المخاطب. ويرتبط الأمر بصور الذات الموهومة لا بصورة الشخص الحقيقيّة المعلومة. وهي تنعقد على ما يمثله المتكلّم من سلطة دينية أو علمية أو سياسية أو اجتماعية. وقد تطوّر مفهوم صورة الذات في الخطاب مع كلّ من أوزوالد ديكرو (*O. Ducrot*) في إطار نظرية التلفظ وتعدّد الأصوات في القول (*Polyphonie*)، ومع دومينيك مانغينو (*D. Maingueneau*) في إطار تحليل الخطاب وأساسا الصورة الخطابية للذات المندرجة ضمن القوالب الجاهزة (*Stéréotypes*). ينظر «معجم تحليل الخطاب» (*Dictionnaire d'analyse du discours*) لمنغينو وشارودو (*P. Charaudeau*).

تعجّ بالفقرات النظريّة والتعريفات والتعليقات ممّا سمح في كثير من الأحيان باستخراج أدوات تحليل منسجمة مع تصوّرات معيّنة للأدب عامّة، وأدب الاحتجاج خاصّة. فكان الجهد النظري مشقة كبرى من مشقات هذا البحث، إذ حاولنا الوقوف على جوانب من نظريّة الحجاج عامّة والسّجال خاصّة في مؤلفات كلّ من الجاحظ والتوحيدي قبل الإقبال على دراسة فنّ من فنونه، ونعني فنّ المناظرة مثلما تجسّد في ما كتباه من رسائل ونوادر، أو في ما نقلاه من خطب وأخبار. وما زاد الأمر صعوبة وتعقيدا هو انتشار هذه المادّة في مؤلّفاتهما جميعا. وفي هذا الإطار اعترضتنا صعوبات أخرى متأتّية من غزارة ما كتب عن فنّ المناظرة قديما وحديثا. وهي دراسات لم تهتمّ بالمبحث الأدبي ونَحَتْ في الغالب منحى البحث التاريخي أو الفلسفي أو الحضاري، واتّسمت بالوقوع في عدد من المآزق المنهجيّة والمعرفيّة منها ما تعلّق بإشكاليّة المصطلح والمفهوم ومنها ما تعلّق بتصنيف المناظرات وتداخل الفنون والخطابات فيها وغير ذلك ممّا سنشير إليه عند دراسة «المناظرات وقراءاتها». وقد كان الإلمام بكلّ هذه البحوث والدّراسات مطلبا عسير المنال فاقتصرنا على نماذج رأيناها معبّرة عن اتّجاه مخصوص في دراسة فنّ المناظرة أو دراسة أديب من الأديبيْن المدروسيْن أو كتاب من كتبهما.

إضافة إلى ذلك واجهتنا صعوبات تتعلّق بمنهج البحث، إذ لم نخيّر الانطلاق في بحثنا هذا من مدخل نظريّ مُسبق ومن معطيات منهجيّة ونتائج جاهزة - وإن درج على ذلك عدد من الباحثين- وذلك نظرا إلى طبيعة بحثنا ورهاناته الإجرائيّة التطبيقيّة من جهة، وخشية الوقوع في شبهة الإسقاط من جهة أخرى.

وفضّلنا الانطلاق من المدوّنة، والبحث في خصائص أسلوبها والرّهانات التداوليّة والحجاجيّة للغة فيها، وهذا الأمر حتم علينا الاستئناس بجوانب ممّا وصلت إليه الدراسات الحديثة في مجالات معرفيّة ونقديّة ثلاثة على الأقلّ هي:

- ❖ الإنشائيّة بما هي بحث في النصّ «في ذاته ولذاته»، وبحث في القوانين المنظمة لعملية الإبداع في فنّ من الفنون. فقد استفدنا من أعمال عدد من الأعلام في هذا المجال منهم ياكبسون وتودوروف وبارط وجينيت وغيرهم، وذلك عند دراسة بنية المناظرة وخصائص أسلوبها، خاصّة أنّها ترد مستقلّة تارة، ومندرجة في أجناس أدبية سردية كالخبر والرسالة والنادرة تارة أخرى فتتداخل الخطابات لتنشئ فنّاً جامعاً هو فنّ المناظرة منزّلا في سياقات

تلفظيّة مختلفة، ظاهرُه نصّ واحد متناسق منسجم، وباطنه نصوصٌ مصاحبة (Paratexte)[(١)]. متداخلة تشدّ بعضها إلى بعض علاقات مختلفة.

❖ الأسلوبيّة بما هي «ممارسة قبل أن تكون علما أو منهجا. أساسها البحث في طرافة الإبداع وتميّز النصوص، وطابع الشخصيّة الأدبيّة لكلّ مؤلّف مدروس... لا بدّ فيها من فحص للنصوص وتمثّل لجوهرها وإجراء التحليل في نماذج بيانيّة تختار منها على قواعد ثابتة لتكوّن للدّارس صورا واضحة وكليّة عن النصوص المدروسة ومسالك الإبداع فيها...» (الطرابلسي١٩٩٢، ٧).

فمادام الأدب فعلا في اللغة وباللغة فمن العبث «تجاهل ما نبحث عنه في النصّ الأدبي» مثلما تقول أنّا جوبار (Anna Jaubert, 1990, p 211). إنّنا نبحث عن العلامات المائزة للخطاب الأدبي من النصّ العادي والمهيمنة عليه. ثمّ نسعى إلى تحليلها وتبرير استخدامها والبحث عن وظائفها الفنية والدلالية.

وإنّ تأويل العلامات اللغويّة المهيمنة سيؤدّي إلى «استكشاف مناطق الإيحاء في النصّ الأدبي وهي مناطق مشحونة بمضمرات ومهمتات وفجوات هي ما يصنع كمونه الدّلالي. ويرقى [من خلالها] القارئ إلى منزلة الفاتح للنصّ بما هو بنية افتراضيّة تنطوي على تحفيزات تتطلّب استجابات» (الحلواني ٢٠٠٣، ١٦).

من هذا المنطلق يمكن القول مع ميشال مورا (M. Maurat 1983, p15)، «إنّ المقاربة الأسلوبية تقود بالفعل إلى الأدب» وإن صرّح ميشال أريفاي (Arrivé. Michel, 1969) بغير ذلك في نهاية الستّينات[(٢)]. ففي مقابل صيحته تضاعفت

---

(١) اهتمّ جيرار جينيت (G. Genette,1982, 7) بدراسة ما يسمّيه النصيّة المصاحبة (Paratextualité)، وهي تبحث في «كلّ ما يجعل النصّ الأصلي في علاقة ظاهرة أو خفية بنصوص أخرى» واعتبر هذه الظاهرة عنوان «أدبيّة الأدب». وهي شكل من أشكال التعالي النصّي الخمسة (Transtextualité) المعروضة في مطلع كتابه «التطريس» (Palimpsestes, la littérature au second degré).

(٢) صرّح ميشال أرّيفاي في نهاية الستّينات بأنّ «الأسلوبيّة قضت نحبها أو كادت» وعارضه بيار لارتوماس في ذلك سنة ، ١٩٩١ (الحلواني ٢٠٠٣، ٩)

Arrivé (Michel), "Postulas pour la déscription linguistique des textes littéraires", in Langue française (La stylistique). Numéro dirigé par Jean Claude Chevalier, Larousse, Paris, sep. 1969.

الدراسات الأسلوبيّة في أنحاء متفرّقة من العالم وإن نحت منحى جديدا متطوّرا يستفيد من منجزات البحوث التداوليّة والحجاجيّة.

لقد حاولنا أن نجسّد من خلال هذا البحث ما اعتبره بعض الدّارسين «فعاليّة أسلوبيّة تداوليّة... تقوم بتحيين النصّ وتلمّسه وتأويله دون أن تلغي قصد المبدع من صناعته» (الحلواني ٢٠٠٣، ص١٦)، «أسلوبيّةً تستفيد من منجزات البحوث التداوليّة في مقاربة النصوص الأدبيّة فترسّخ خصائصها النوعيّة وتحدّد علاماتها التمييزيّة وتجلّي مقاصدها الخفيّة» (نفسه، ص١٧).

ومن هنا نخلص إلى الحديث عن الرافد المنهجيّ الثالث ونعني التداوليّة.

* التداوليّة: وسنكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى بعض تياراتها التي استفدنا منها في هذا البحث وذلك من خلال بعض أعلامها وهي:

- نظريّة الأعمال اللغويّة: في مصادرها من خلال ما كتب أوستين وسورل، وفي شروحها الكثيرة بالفرنسيّة أو بالعربيّة ممّا سنذكره لاحقا.
- تحليل المحادثة وقوانينها: لسانيّا مع غرايس وأركيوني وموشلار وريبول، واجتماعيّا مع غوفمان.
- تحليل الخطاب: مع منغينو وشارودو لاسيّما في معجمهما الشهير في هذا المجال.
- نظريّة الحجاج الحديثة: مع برلمان وتيتيكا معا وبلانتان وروبيريا وماير وغيرهم.
- دراسة الضمني في القول والمعاني المهمتة مع ديكرو وأنسكمبر معا وأركيوني وموشلار.

إنّ هذه الروافد أعانتنا على اكتشاف دور الضمنيّ والمهمت في بلورة خصوصيّة الخطاب التناظري لاسيّما أنّ من أهمّ خصائص الأدب كونه يقوم على الضمنيّات. «فالضمنيّ في اللغة هو الذي «يضعنا على طريق الأدب» مثلما تقول أنّا جوبار (مرجع سابق).

ولقد حاولنا الاستفادة من هذه الروافد التي تصبّ في بحر التداولية لتحليل العلاقات التعامليّة والصّور التي ينشئها المتكلّم لذاته ولمخاطَبه أثناء الحوار التناظري.

وليس خافيا أنّ الحوار في المناظرات كثيرا ما يكون خلافيّا بل صداميّا. وهو لا يؤسّس تعاونا بين المتحاوريْن قدر ما يُنشئ خصومة ومنازعة، إذ يستخدم كلّ طرف منهما خطّة حجاجيّة تختلف أساليبها وحججها بحسب ما يرسمه من أهداف تتراوح بين التأثير والإقناع الذي قد يصل إلى تغيير في المواقف وفي الكون أحيانا.

من هذا المنطلق بنينا البحث على ثلاثة أبواب يفضي الواحد منها إلى الآخر:

فقد حاولنا في الباب الأوّل منها تأصيل فنّ المناظرة في الأدب العربي من خلال دراسة المناظرة تعريفا وتصنيفا. ثمّ النظر في مدوّنة المناظرات، ورصد مراحل تطورها، وتبيّن تنوّع أشكالها ومواضيعها. وسعينا إثر ذلك إلى مساءلة ما كُتب عن هذا الفنّ مساءلة تثير أبرزَ قضايا المناظرة النقدية. وحرصنا على أن يكون التأصيل نظريّا حتى لا يستحيل الباب تأريخا لهذا الفنّ، فقد اهتمّ بذلك عدد من الدارسين.

وفي الباب الثاني درسنا أنموذجيْن من المناظرات كانا -في ما بدا لنا- جامعيْن شتات أنواعها ومعبّريْن عن طريقتيْن في التناظر مختلفتيْن ولكنهما -في ما نرى- متناغمتان: فأمّا الأولى فتتعلّق ببلاغة المفاضلة في كثير من المناظرات الكلامية. وتأتي ذات بنية بسيطة تؤسّس مقابلة فنيّة بين محاسن حيوان أو غيره ومساوئه، أو ذات بنية مركّبة تقوم على تقابل فنيّ وآخر مضمونيّ إذ تتناول موضوعيْن متقابليْن كالسودان والبيضان والجواري والغلمان والصّيف والشتاء والصمت والكلام. وتستخدم في هذا الأنموذج الأوّل «أفعل التفضيل» مدحا أو ذمّا بطريقة لم نألفها قبل الجاحظ من حيث التوزيع والتنويع والتوظيف.

وأمّا الطريقة الثانية فتتعلّق بالمناظرات الامتحانية، وفيها درسنا أيضا تنوّع البناء فرصدنا التنويعات التي نشأت من الأصل الواحد. ثمّ حلّلنا الظاهرة الأسلوبية المتمثلة في السؤال والجواب. وحاولنا إبراز خصائص السؤال السجالي على وجه الخصوص ووظائفه في المناظرة. ثمّ حلّلنا طرائق الردّ وسُبل الاحتجاج في هذا الأنموذج من المناظرات. وخلصنا إلى أنّ المناظرة الامتحانية تكشف بوضوح طبيعة البلاغة عند العرب باعتبارها سياسة في القول تعتمد أساليب مختلفة للتأثير والإقناع عامّة، والإرباك والمغالطة خاصّة. ومن خلالها يحدث

التأثير الخارجي في الواقع والكون.

ولئن عزّ المرجع النظريّ المتصلّ ببلاغة المفاضلة لغويّا كان أو نقديّا، فكان التعويل على ما تجود به المدوّنة من أمثلة مفردة أو متعدّدة، فإنّنا استفدنا في دراسة بلاغة المساءلة ممّا أنجز في حقل الدراسات اللسانية عامّة، واللسانيات التلفظيّة خاصّة من دراسات وبحوث. منها ما تعلّق بنظرية الأعمال اللغوية وشروحها ومحاولات استثمارها في دراسة السؤال مع ديكرو وروبيريا (*Robrieux*) وأوركيوني (*Orecchioni*) على سبيل المثال لا الحصر. وحاولنا الاستفادة في دراسة الجواب ممّا أنجز من بحوث في حقل البلاغة والحجاج انطلاقا من برلمان وصولا إلى أصحاب «نظريّات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى يومنا هذا»(١).

وأمّا الباب الثالث فقد تناولنا فيه دراسة مقامات المناظرات في ثلاثة فصول: يتّصل الأوّل منها بالمحفل التناظري وما يحفّ به من سمر أو تعليم أو إمتاع ومؤانسة. ففي أدب الجاحظ والتوحيدي إشارات كثيرة إلى المجلس الذي تجري فيه المناظرة، ومكوّناته ومساهمة ذلك كلّه في توجيه الخطاب.

وبحثنا في الفصل الثاني منه في ما ينشأ مع الحوار من صُور مختلفة للمتناظرَين وما يرسمه من علاقة بينهما، وحاولنا اكتشاف أثرها في الخطاب التناظري. فوجدناها لا تخرج عموما عن وجوه ثلاثة: فإمّا أن تكون علاقة خصومة تقتضي صراعا بالكلمات والأقلام، أساسه المماحكة واللّجاج، وإمّا أن تكون علاقة تعاون تقتضي تأدّبا ولياقة، أو علاقة تنافس تقتضي حجاجا وجدالا. ومن شأن ذلك أن يغيّر مع كلّ علاقة شكل المناظرة وأدواتها الفنية المستخدمة في البرهنة والاستدلال.

وتناولنا في الفصل الثالث والأخير من هذا الباب الطرف الثالث في المناظرة باعتباره من أهمّ عناصرها المقاميّة. فحاولنا أن نبيّن أنواعه وأشكال حضوره وأثره في الخطاب.

والحقيقة أنّ انتقالنا من الباب الثاني إلى الباب الثالث هو انتقال من دراسة فنّ المناظرة نصّا إلى دراستها خطابا دائرا بين مستعمليه، وهو كذلك محاولة

---

(١) يأتي الحديث المفصّل عن هؤلاء الدّارسين وبحوثهم لاحقا.

لمراجعة الفكرة التي تقصي حقل الأدب عن الرّهانات التداوليّة والحجاجيّة للغة. فإذا قبلنا القول بأنّ الأدب ليس دائما خطابا منغلقا على ذاته يهدف إلى متعة جماليّة خالصة، أمكننا أن نقرأ الأدب باعتباره حجاجا أيضا، وأن نعيد بناء مصالحة بين البياني والبرهاني أو الأدبي والخطابي بالتركيز على ما يجمع بينهما. وهذا ما حاولنا إظهار جوانب منه من خلال النواحي التطبيقيّة في بحثنا.

لقد كان من أهداف هذا البحث اختبار بعض مفاهيم الأدب السّائدة عند القدامى والمحدثين من خلال تحليل مثل هذه النصوص، وقد سعينا من جهة أخرى إلى قراءة جديدة للمدوّنة المدروسة في ضوء هذا الفنّ، وتقويم بعض الآراء والمواقف المتعلّقة بها. غايتنا من ذلك كلّه الوقوف على جوانب من نظريّة الأدب عند العرب تعريفا وتصنيفا وتوظيفا.

ويقتضينا الإنصاف أن نعترف بفضل ثلّة من الأساتذة الأجلاّء مدّوا لنا يد المساعدة على تذليل الصعوبات التي اعترضت سبيل بحثنا، وعلى رأسهم الأستاذ الجليل، صاحب الفضل الكبير، محمد بن محمد الخبو الذي أشرف على هذا العمل ووفّر لنا عددا من المراجع الحديثة عزّ وجودها، كانت لنا أدوات عمل ناجعة. وقد حرص أشدّ الحرص على أن يعيدنا إلى طريق البحث الأدبي كلّما انساح القلم بنا نحو غيرها من السّبل. فكان من أوكد الرّهانات في هذا البحث المساهمة في وضع حدّ للأدب من خلال قراءة مثل هذه النصوص القديمة بالاستعانة بوسائل نقديّة حديثة. فسعينا جهدنا إلى تحقيق جانب من ذلك. على أنّه لو لم يكن لهذا البحث من فضل إلاّ مساءلة المفاهيم السائدة والتوقف عندها والتثبّت، لقد كان ذلك ممّا يُحتاج إليه.

ونوجّه شكرا خاصّا خالصا إلى فريق البحث في «اللغة والتواصل والحجاج» ممثلا في منسّقه حافظ إسماعيلي علوي أستاذ اللسانيّات والحجاج بجامعة ابن زهر (كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة - أكادير / المغرب)، وإلى حاتم عبيد أستاذ الخطابة وتحليل الخطاب بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان / تونس، اللّذيْن سهّلا عمليّة نشر هذا البحث وشجّعا عليها تعميما للفائدة.

البـاب الأوّل
في تأصيل فنّ المناظرة

«لقد كان الطلاق البائن بين النقد الأدبي والتاريخ الأدبي مؤذيا للطرفين»

(ويليك ووارن، مترجم، ١٩٨٧، ٤٧)

تمهيد

المناظرة فنّ أدبيّ قـديم عند العـرب، و هو كـذلك في جـمـيع الأمم والحضارات[1]. وتعدّ المناظرة بين كسرى الفرس والنعمان ملك العرب في مرحلة أولى، ووفـد العـرب في مـرحلة ثانيـة وذلك ببـلاط كسـرى بالمدائن من أقـدم النصوص التي وردت علينا في هذا الفنّ. وقد نقلت مصادر كثيرة هذه المناظرة. وتحدّث عنها ابن عبد ربّه في «العقد الفريد» والمسعودي في «مروج الذّهب» باعتبارها أنموذجا أوفى لهذا الفنّ في الأدب العربي القديم.

ومع ذلك فإنّنا نجد نصوصا كثيرة شعريّة ونثريّة لها بالمناظرات أنسابٌ وأسبابٌ تطرّق عدد من الدارسين إليها عند البحث في نشأة هذا الفنّ. فإذا كانت النقائض والمعارضات من أقدم صُوَر المناظرات الشعرية في الأدب العربي تأسّست على حوار خارج النص، هو حوار نصوص تتناظر فيما بينها وسيلتها

---

(١) يُرجع بعضُ الدارسين فنّ المناظرة إلى أصول قديمة جدّا ويستشهد بأمثلة من الأدبيّن السومري والبابلي. ينظر مثلا (عبد الغفار مكاري ١٩٩٤، ٢٨٩)، الفصل الثالث على وجه الخصوص ففيه يُرجع الكاتب فنّ المناظرة إلى:

* الكُتّاب السومريّين فيقول: «ابتدع الكتاب السومريون الجنس الأدبي الذي نسميه أدب المناظرة... ومن أشهر المناظرات السومرية المناظرة بين الصيف والشتاء...»
* ثمّ إلى الأدب البابلي القديم ففي رأيه أنّ البابليين نسجوا في أدب المناظرة على منوال السومريين قال: «فلم يخلُ الأدب البابلي التقليدي من أدب المناظرة الذي يسجّل مبارزة كلامية يتبارى فيها زوج من الآلهة أو البشر أو الظواهر الطبيعية أو النبات أو المعدن أو الحرف أو المهن اليدوية وأدوات الزرع والصنع ومن أشهر مناظراتهم المناظرة بين الطرفاء والنخلة والمناظرة بين الثور والحصان...» (نفسه ٢٩٠). وهذا ما لم يشر إليه الدارسون عند البحث في نشأة هذا الفنّ.

اللغوية «وزن وقافية مشتركة»، فإنّ المنافرات والمفاخرات من أقدم صوره النثرية، تأسّست على حوار داخل النصّ وسيلته اللغوية «أفعل التفضيل». وقد ازدهرت هذه الفنون الشعرية والنثرية في الجاهلية ثمّ خبا نجمها في صدر الإسلام لتعود في أعنف مظاهرها مع الصراع على الخلافة بين الهاشميّين والأمويّين خلال القرن الهجريّ الأول على وجه الخصوص.

وفي مرحلة موالية يهدأ الصراع على السلطة ويتحوّل من مبارزة بالسيف والسنان إلى مبارزة بالقول واللسان. وتستحيل هذه الفنون أشكالا من التناظر الأدبي المحض القائم على ضرب من المفاضلات والموازنات بين أنواع من البشر أو الحيوان أو الزهور أو المعادن أو غير ذلك.

لقد اخترقت المناظرة أجناس الأدب عامّة والشعر خاصّة، فاختلطت المصطلحات في المصادر والمراجع على حدّ سواء فإذا بين أيدينا المناظرة-النقيضة، والمناظرة-المعارضة، «فشعراء النقائض أخذوا يتناظرون في حقائق القبائل ومفاخرها ومثالبها وكلّ منهم يبحث في أدلّته ليوثّقها، وفي أدلّة خصمه لينقضها دليلا دليلا، وكأنّنا أصبحنا أمام مناظرة شعرية. وهي مناظرات كانت تتخذ سوق المربد مسرحا لها...» (ضيف دت أ، ٢٤٢ - ٢٤٣) والشاعر في النقيضة يقيم مناظرة مع خصمه يجمع فيها بعض خصائص المنافرة والمفاخرة فيهاجم خصمه وقبيلته. ولعلّ أشهر شعراء هذا الفنّ جرير والفرزدق، ثمّ شعراء الفرق السياسية-الدينية كالمرجئة والخوارج خاصة، وقد نقل الأصفهاني بعض هذه القصائد-المناظرات. وأكثرَ شعراء الشيعة وأشهرهم الكُميت من المناظرات، ولكن لم يصل إلينا منها قدرٌ كبيرٌ.

أمّا المرحلة الثالثة المهمّة في تاريخ القصيدة-المناظرة فهي مناظرات خيالية رمزية مخترعة تدور بين الأشياء ظهرت في العصر العباسي لمّا هدأ الصراع الديني السياسي، ومن ذلك المناظرة بين الورد والنرجس التي كتبها ابن الرومي ثم تبعه في ذلك عدد من الشعراء مثل ابن بُرد في الأندلس، وكذلك المناظرة بين السيف والقلم والتي ستصبح تقليدا أدبيا في كلّ عصر من العصور.

والحقيقة أننا أخرجنا المناظرات الشعرية من مجال بحثنا لخلوّ مدوّنتنا منها أوّلا، ولأنها تمثل مجالا خاصّا داخل الجنس الأعمّ وهو فنّ المناظرة في الأدب العربي ثانيا. ولا يعود تخلينا عن دراسة المناظرات الشعرية إلى اختلاف في

الخصائص المميزة فقط، وإنمّا لأنّ الشعر عامّة والمناقضات والمعارضات خاصة عرفت مجموعة من البحوث والدراسات. وهي وإن تفاوتت قيمتها فإنها تصوّر مدى اهتمام الدارسين والباحثين بهذه الظاهرة الشعرية، خلافا للمناظرة في الفنون النثرية فقلّما اهتم بها الباحثون والدارسون. وإنْ فعلوا فقد اكتفوا بالبحث في عوامل النشأة ومراحل تطور هذا الفن عبر العصور.

ومع ذلك فإن عودتنا إلى المناظرات الشعريّة أفادتنا في تحديد نوعين من هذا الضرب على الأقلّ هما المناظرة داخل القصيدة الواحدة، والمناظرة بين قصيدتين أو أكثر. وفضلا عن هذا كلّه بدا لنا أنّ الشعر أضحى في المناظرات النثريّة مكوّنا من مكوّنات المناظرة مبنى ومعنى يضطلع بوظائف عدّة وليس مجرّد صيغة أدبية لفعل التناظر.

ومثلما اخترقت المناظرة أجناس الشعر اخترقت أجناس النثر أيضا، واختلطت المصطلحات عند كثير من الدارسين وتداخلت فمنها المناظرة-الخطابية ونموذجها عندهم مناظرات الخوارج والشيعة، والمناظرة في النادرة ونموذجها كتاب البخلاء للجاحظ، والمناظرة في المقامة ونموذجها مقامات الحريري، فضلا عن المناظرات الواردة في الأخبار وفي المسامرات ممّا نقله الأصفهاني في «الأغاني»، أو ابن عبد ربه في «العقد الفريد»، والتوحيدي في «الإمتاع والمؤانسة»، وفي جلّ كتبه الأخرى .

والأهمّ من ذلك كلّه تداخل الفنون في المناظرة الواحدة، وانهيار الحدود بين ما هو شعر وما هو نثر من ناحية، وتفرقع الأنواع والأجناس من ناحية أخرى.

ومثلما تداخلت الأجناس تداخلت الموضوعات والأغراض، فالمناظرة السياسية يمتزج فيها ما هو دينيّ بما هو كلاميّ، وما هو فلسفيّ يختلط بما هو لغويّ، بل إنّ الموضوعات تتحوّل في عدد من المناظرات إلى أطراف تتحاور وتتجادل ويساجل بعضها بعضا، مثل المناظرة بين الصيف والشتاء، أو بين السيف والقلم، وقد يختفي المتناظرون من أهل السياسة أو أرباب المذاهب والمتكلمين وراء حيوانات أو فصول أو معادن أو أشياء ترمز إليهم وتُشيرُ عليهم.

ومن المناظرات ما جرى مشافهة وقوامها حوار تفاعليّ يجري في محفل تناظريّ كمجلس أحد الخلفاء أو الأمراء أو الوزراء أو الأعيان من أهل الفكر، ويحضرها كثير من مثقفي العصر ورجالاته. ويُعيّن لها حَكَمٌ يكون مَلِكا أو وزيرا أو

شاعرا أو حكيما يحكم بين المتناظرين. ولقد نقلت لنا مصادر كثيرة مثل هذه الأجواء الاحتفالية المصاحبة للمناظرة الشفوية ومن أشهرها المناظرة التي سبقت الإشارة إليها والتي جرت بين كسرى والنعمان. ومن أفضل النماذج التي تصوّر الجوّ الاحتفالي المصاحب للمناظرة أيضا ما نقله المسعودي من مناظرة المأمون للفقهاء، ومن مناظرات دارت في مجلس يحيى البرمكي (المسعودي، «مروج الذّهب»، ٤٠٩). وما نقله مسكويه (١٧٦- ١٨٣) في «تجارب الأمم وتعاقب الهمم» من مناظرات بين الوزير ابن الفرات وحامد بن العباس أو بينه وعليّ بن عيسى.

وإنّ هذه المناظرات التي قام خطابها على التفاعل الكلامي قد دوّنت في مصادر كثيرة متنوعة، بعضها أدبيّ وبعضها الآخر غير أدبي. وإنما هي كتب تاريخ أو معاجم أعلام انتقلت المناظرات منها وإليها بطرق متفاوتة. ذلك أنّ المُدوِّن شخصية أخرى تُدخل على خطاب المناظرة قدرا من التغيير لعلّ من أهمّ مظاهره وأبرزها ضروب الفصاحة والبيان وهي من أهمّ آثار التدوين، وما يعمد إليه المدوّن من حذف أو اختصار واختزال، وما يُدخله على النصّ من صياغة موقف أو توسيع فكرة أو تأكيد حجّة أو تضخيم صورة، فضلا عن تنظيمه الحوار وتبويبه الأقسام. بهذا الإجراء تخرج المناظرة من مجال الواقع إلى مشاكلة الواقع، إلى الممكن والمحتمل ومن التوثيق سيرةً أو تاريخًا إلى الفنّ والأدب.

ولقد اعترف الجاحظ والتوحيدي بهذا الأمر في أكثر من موضع في آثارهما وبرّرا ذلك بالمقام الجديد الذي نزّلا فيه اختياراتهما من المناظرات[1].

على أنّ من المناظرات ما أنشئ كتابة ضمن فنّ أدبيّ يؤطّرها ويكون بمثابة الحامل الأجناسي، فإذا هي خطاب في مقام خطابة أو ترسّل أو خبر أو مقامة أو غير ذلك من فنون الأدب عند العرب قديما. ومن ذلك ما كتبه الجاحظ من مناظرات ترسّلية تجمع في عناوينها عادة طرفي التناظر، كرسالته في تفضيل الظهر على البطن، أو رسالته في مفاخرة الجواري والغلمان وغيرهما كثير، ومن ذلك أيضا تلك الرسالة - المناظرة التي اخترعها التوحيدي وأجراها بين ثلاثة

(١) صرّح التوحيدي في «الإمتاع والمؤانسة» (١٠٧/١) بأنه نقل مناظرة جرت بين السيرافي ومتى بن يونس واختصرها، وأخرى دارت بينه (التوحيدي) وابن عبيد الكاتب قام بتدوينها في (٩٦/١).

من جلّة الصحّابة يتنافسون على الإمارة و السلطة، وادّعى التوحيدي أنه نقلها عن الرواة الثقات، وهي رسالة السقيفة.

ومن ذلك أيضا الأخبار التي نقلها الجاحظ في أدبه عن مناظرات أئمة المعتزلة مع خصومهم من الفرق أو الديانات الأخرى ومن أشهرها مناظرات إبراهيم النظام ومعبد الجهيني والجاحظ نفسه للنابتة والمانوية والملحدة وغيرهم، ونقل التوحيدي أيضا طُرفا منها.

إنّ المناظرات تنتشر في مقامات تلفظية متنوعة ساهم الجاحظ في تأسيسها. وليس ذلك غريبا عليه، وهو الذي كان رائدا في اختراع المناظرات الخيالية والفنون النثرية الأدبية، مثل المناظرات بين الفصول كالصّيف والشتاء، أو الزرع والنخل، أو بين الأشياء كالسيف والقلم، حتى أضحت الكتابة في هذه الثنائيات من تقاليد الأدب عند القدامى من العرب أو غرضا من أغراضه تضخّمَ بالتراكم، وتحوّل بعضها جنسا أدبيا. وكان للتوحيدي أيضا دور في تطوير فنّ المناظرة وتنويع مقاماته في جلّ ما كتب من أدب.

ولمّا كان همنا في هذا الباب الأوّل من البحث تأصيل فنّ المناظرة في الأدب العربي، عمدنا بدءا إلى إثارة مسألة الحدود، فذكرنا الصعوبات التي تعترض الباحث عند تعريف المناظرة، وسعينا إلى تعريفها بالاستناد إلى المصادر اللغوية والأدبية معا. وقد أدّى بنا ذلك إلى النظر في ما جاور المناظرة من فنون والبحث في ضروب العلاقات التي نشأت بينها، ثمّ تطرّقنا إلى مسألة تصنيف المناظرات فحدّدنا المعايير المختلفة التي اعتمدها الدارسون عند تصنيفهم المناظرات ثمّ استندنا إلى المدوّنة لتحديد أنواع المناظرات.

ونظرنا في فصل ثانٍ من هذا الباب في مدوّنة المناظرات ورصدنا مراحل تطوّرها، وتنوّع أشكالها ومواضيعها. ثمّ قمنا بتقديم المدوّنة العامّة، والمدوّنة الخاصّة حتى نتمثل حضور هذا الفنّ في أدبنا، ونتبيّن أشكاله ومواضيعه. وخلصنا إلى قراءات المناظرة فبحثنا في منطلقاتها ورهاناتها وحاولنا إبراز نتائجها ونقائصها.

ولقد حرصنا على أن ننطلق في كلّ فصل من هذا الباب من طرح المسألة طرحا إشكاليا وتقديم العراقيل التي يمكن أن تعترض الباحث أثناء التعريف أو التجنيس أو التصنيف وإثارة القضايا الفرعية التي تحيل عليها.

الفصل الأوّل

المناظرات تعريفا وتصنيفا

الفصل الأوّل
المناظرات تعريفا وتصنيفا

I. مسألة الحدود

ما هي المناظرة؟ وما الذي يميزّها من غيرها من الفنون الحواريّة المماثلة؟ وبماذا نفسّر الثراء الاصطلاحي المتعلق بالمناظرة والمتواتر في المدوّنة الأدبية والنقدية؟ هل قدّمت هذه المصطلحات على سبيل الترادف أم التمايز؟ وهل ساهم كلّ من الجاحظ والتوحيدي في وضع تعريف دقيق لهذا الفنّ الأدبيّ وتحديد خصائصه المميزة له من غيره؟ وكيف عاش المصطلح في النصوص عامة وفي الأدب خاصة؟ وما هي العوامل التي كانت وراء تطوّر دلالاته؟ أسئلة عديدة نطرحها ونحاول البحث فيها في هذا الفصل. ولكن دون ذلك صعوبات جمّة آثرنا التصريح بها بدءًا.

I. ١. صعوبات التعريف

إنّه من اليسير على أيّ باحث أن ينقل تعريف المناظرة في اللغة ثمّ في الاصطلاح بالعودة إلى المعاجم المختصة كما فعل كثير من الدارسين. ولكنّ اختزال المسألة بهذا الشكل يجعلنا نسكت عن كثير من القضايا المتعلقة بهذا الفنّ الأدبي من ذلك كثرة المصطلحات الحافة بالمناظرة والتي تُستخدم مرادفة لها حينا ومعبرة عن شكل حواريّ مختلف حينا آخر، بل إنّ مصطلح مناظرة ذاته يستخدم بمعان مختلفة في سياقات متباينة. وكلّ ذلك يمثل صعوبات حقيقية يواجهها الباحثُ عند تعريف المناظرة آثرنا طرحها في بداية هذا الفصل.

I. ١، ١ كثرة المصطلحات المرادفة

ففي التراث العربي عامّة والأدبي خاصّة عدد كبير من المصطلحات يأتي مرادفا لمصطلح المناظرة في الاستخدام أو مقترنا به. وكثيرا ما استخدم الأدباء

والنقاد مصطلحات المناظرة والمفاخرة والمحاورة على الترادف، فقد جمع القلقشندي مثلا -وهو المتأخر زمنيّا (القرن التاسع، ت٨٦١ هجريا) والذي قد يكون معبّرا عن ذلك أكثر من السّابقين- في عنوان واحد خمسة مصطلحات لها علاقة بالمناظرة وذلك في النوع الثالث عشر من كتاب «صبح الأعشى» الموسوم بـ«المعرفة بمفاخرات الأمم ومناظراتهم وما جرى بينهم في ذلك من المحاورات والمراجعات والمناقضات»(٣٧٢/١). ومن الواضح أنّ الكاتب استخدم في هذا العنوان المفاخرة والمناظرة على الترادف وضمّنهما المراجعة والمحاورة والمناقضة.

ويواجهنا هذا المشكل أيضا في مدونة البحث، فَعَدَدٌ من المصطلحات يأتي مرادفا لمصطلح المناظرة في الاستخدام أو مقترنا به. إذ يستخدم الجاحظ عددا كبيرا جدا من المصطلحات المرادفة للمناظرة منها المنازعة والمناقلة والمجاذبة والمماتنة والمغالبة والجدل والمجادلة والمناضلة وغير ذلك كثير، (ينظر عاصي ١٩٨١، ١٨٢). ورغم أنّ مصطلح المناظرة عرف نوعا من الاستقرار مع التوحيدي فإنّ في أدبه أيضا عددا من المصطلحات استخدمت مرادفة للمناظرة أو مقترنة بها مثل المقابسة والمحاورة والمذاكرة وغيرها.

أمّا الدّارسون والباحثون في العصر الحديث فإنّهم في الغالب «يتقلّبون بين هذه المصطلحات دون أن يحققوا معانيها أو يحيطوا بخصائصها وكثيرا ما لا يدركون ما بينها من وجوه الاتصال ووجوه الانفصال. ذلك أن العقبات لم تُذلّل ولم توضع لكلّ فن من هذه الفنون دراسة مفردة تمكّن من استخلاص صورة إجمالية واضحة عن النثر العربي القديم وعن منزلة كلّ فن من الفنون المذكورة فيه» (القاضي ١٩٩٨،٣)

فهذا فاقنر(*Wagner*) صاحب مقال «مناظرة» في دائرة المعارف الإسلامية يعتبر «أنّ المناظرة-المرادفة للمفاخرة والمحاورة- تعني في العربية كما في غيرها من اللغات الإسلامية جنسا أدبيّا يتناظر فيه طرفان (حقيقيّان أو متخيّلان) لينتصر من يظهر التفوّق منهما»[1].

(1) *"Munazara (synonyme de mufakhara et de muhawara) désigne également, tant en arabe que dans d'autres langues islamiques, un genre littéraire dans lequel deux ou plusieurs sujets animés ou inanimés s'opposent par la parole pour la gloire de celui qui montre les qualités les plus éminentes" E.Wagner, EI.2, MUNAZARA.T VII,P566-569.*

وهذا زكي مبارك يقول عن التوحيدي: «وهو الذي دوّن المناظرة بين السيرافي ومتّى بن يونس في المفاضلة بين النحو العربي والمنطق اليوناني، وهذه المناظرة تدلّ على قوة عجيبة في التوحيدي وهي مَثَلٌ أعلى في لغة الجدل والحوار بين المتناظرين» (مبارك ١٩٧٥،١/٣٤٦). فقد اعتبر ما جرى بين السيرافي ومتّى ودوّنه التوحيدي مناظرة ومفاضلة ومحاورة وجدلا في آن واحد.

وهذا عليّ شلق لم يسلم من الخلط الاصطلاحي إذ يعتبر المناظرة التي دارت بين الخوارزمي والهمذاني منافرة، ويُخرجها من دائرة الأدب فيقول: «في حياته [الخوارزمي] ظاهرتان الأولى اتصاله بالصاحب بن عبّاد والثانية مناظرته الهمذاني. وفي نظري إنّ لقاءه بالصاحب يمثّل جانبا غير مهمّ من أدبه. أمّا منافرته للهمذاني فهي من باب صراع الديكة وهي تحطّ من قدر الرجلين ويبقى أنّ أدب الخوارزمي يتمثل في رسائله» (شلق١٩٩١). وإنّ هذا الموقف الانطباعي والذي نقله علي شلق عن زكي مبارك يمثل عائقا منهجيّا أعاق كثيرا من الباحثين عن دراسة بعض فنون النثر العربي القديم كالمنافرة والمناظرة. فالخلط بين الفنّين وفهم الأدب باعتباره انعكاسا آليا للواقع، مع غلبة الوازع الأخلاقي على البحث، كل ذلك أدّى إلى إقصاء فنون كثيرة من النثر وتهميشها مقارنة بالخطبة والرّسالة.

أما أحمد أمين مصطفى فإنه يساوي بين المناظرة والجدل. فقد نقل عن معجم «المصباح المنير» ما يلي: «ناظره مناظرة بمعنى جادله مجادلة، وهذا أوضح تعريف للمناظرة في المعاجم القديمة»(مصطفى١٩٨٤، ص٧). والحقيقة أنه تعريف ملتبس غير واضح. ذلك أنه يمكن أن تكون كل مناظرة جدلا، لكن ليس كل جدل مناظرة، فضلا عن تباين الهدف والغاية في المناظرة والجدل. فالأولى تهدف إلى بلوغ الحقّ والصواب، والثاني يهدف إلى إفحام الخصم وتبكيته. وفي حين ارتبط الجدل بالمواضيع الفقهية والدينية عموما، اتسعت المناظرة إلى مواضيع أخرى متنوعة واكتسبت أبعادا أدبية.

وهكذا دلّت كثرة المصطلحات الحافة بالمناظرة على خلط بين الفنون مما جعل المفهوم مائعا والمتصوّر ضبابيا وهذا عائق من عوائق البحث. ففي التعريف الواحد للمصطلح نعثر على عدد من المصطلحات المرادفة. فلا يتميز الفنّ الواحد من الآخر أو على الأقل لا تبين العلاقة بينهما. ولعلّ ذلك يعود إلى اختلاف منطلقات البحث عند عدد من الدّارسين أيضا.

I. ١,٢ اختلاف منطلقات البحث

اختلف تعريف المناظرة وكذلك استخدام المصطلحات المرادفة لها باختلاف منطلقات الباحث والحقل المعرفي الذي ينتمي إليه. وقد ضبطنا أربعة مجالات أساسية (هي بمثابة المقاربات) تناولت فنّ المناظرة وهي:

أ- المجال الفلسفي

اقترن مصطلح المناظرة في هذا المجال بمصطلحين فلسفيين مهمّين هما المحاورة والجدل. ولقد كانت محاورات أفلاطون الأنموذج الأوفى للمحاورة الفلسفية لفتتْ انتباه الباحثين لا بثراء المفاهيم الفلسفية التي تطرحها وعمقها فحسب، وإنما بطرافة الحوار أيضا باعتباره منهجا ابتدعه أفلاطون لنقل المعرفة الفلسفيّة إلى الآخرين بطريقة سلسة ميسّرة. ومع ذلك فقلّما اهتمّ الباحثون بدراسة الجانب الفني في هذه المحاورات أو بالبحث في الجوانب التي جعلتها قطعة فلسفية رائعة من الفكر البشري، وقطعة أدبيّة أروعَ أيضا.

غير أنّ المحاورات كانت «تأخذ في بعض الأحيان صورة الردّ والنقض وتفنيد الحجة وإبطال البرهان وعندئذ تدخل في باب المناظرات» (حسني ناعسة ١٩٧٨، ١٩٩). ولهذا السبب يمكن تصنيف محاورات أفلاطون الشهيرة صنفين وذلك بالنظر إلى المخاطَب وإلى الهدف المنشود من المحاورة فمنها المحاورات ومنها المناظرات. فسقراط في محاورات أفلاطون «لا يتحدث إلى الجماعة كما يتحدث إلى التلاميذ لأنه لا يتحدث عن الأشياء نفسها ولا للهدف نفسه» (روبريا١٩٩٣، ١٢). فهو يسعى إلى الارتقاء بالتلاميذ عن طريق السؤال والجواب من المحسوس إلى المعقول للوصول إلى المبادئ الأولى. وهو إلى جانب ذلك ليس نظيرا للتلاميذ ولا هما متكافئان، لذلك كان يعتمد أسلوبا جدليا حين يحاور التلميذ، وتكون غايته كشف الحقيقة لهم. بينما تكون محاورته للسفسطائي مناظرة تكشف خداعه و تدحض دعواه. ويقرب جدله حينذاك من المناقشات الجدليّة التي تناولت مواضيع عقائديّة ودينيّة.

ب- المجال الدّيني

يكثر الحديث في التراث الدّيني (كتب أصول الفقه، كتب الفقه، كتب

التفسير...)، عن مصطلح المناظرة وكثيرا ما يقترن في هذا المجال بمصطلحيْ الجدل وآداب البحث. فكثيرٌ من المفسّرين مثلا عرّجوا -عند معالجتهم لقضية الخلاف في القرآن- على ما فيه من مناظرات تعلّم المسلم كيف يجادل بالتي هي أحسن. وتحدث بعض العلماء في هذا المجال عن المناظرات التي تضمّنها القرآن كتلك التي دارت بين قابيل وهابيل أو بين نوح وقومه وبين إبراهيم وقومه ويوسف وأخوته وموسى والخضر. واعتبر الحوار بين الله وإبليس والملائكة مناظرة. وكلّ ذلك لما في هذه المحاورات (وهذا مصطلح استعمله صاحب المعجم المفهرس لمعاني القرآن) - المناظرات (وهذا مصطلح استعمله الباجي والسيوطي والسكوني[1]) من أسلوب جدلي يعتمد السؤال والجواب ويهدف إلى إبراز الحقيقة ودحض الباطل.

لقد حاول أبو عليّ الطبرسي أن يميّز بين هذه المصطلحات ويبحث في الفروق بينها وذلك في تفسيره مجمع البيان فقال: «المخاصمة والمجادلة والمناظرة والمحاجّة نظائر وإن كان بينها فرق فإنّ المجادلة هي المنازعة فيما وقع فيه خلاف بين اثنين والمخاطبة المنازعة بالمخالفة بين اثنين على وجه الغلظة والمناظرة فيما يقع بين النظيرين والمحاجة هي محاولة إظهار الحجّة» (الطبرسي، مجمع البيان، ص٤٥). وهو يستخدم هذه المصطلحات على وجه الترادف ويحاول تمييز المناظرة من غيرها معتمدا معيار تكافؤ الطرفين المتحاورين. من جهة أخرى تعرّض بعض الدارسين إلى مناظرة الأصوليين والفقهاء كمناظرات الإمام الشافعي وتلاميذه أو تلك التي دارت بين السنّيين من المالكية والفاطميين في إفريقية ومن أشهرها مناظرة الإمام سحنون لخصمه ابن أبي الجواد ومناظرة ابن سحنون لليهوديّ بمصر. (عبد العزيز المجدوب، ١٩٨٥، ص ص١٤١-١٥٨)

ومن أشهر المناظرات في علم الأصول تلك التي دارت بين ابن حزم صاحب المذهب الظاهري وخصومه من المالكية وأشهرهم الباجي حول مسائل أصولية كثيرة أهمّها مسألة القياس. كما ناظر ابنُ حزم ابنَ النغريلي اليهودي وكَتَبَ رسالة في الردّ على مطاعنه على القرآن والإسلام . ولقد اهتم عبد المجيد التركي ومصطفى الوظيفي بدراسة مناظرات ابن حزم والباجي.

---

(١) نذكر كتبهم لاحقا.

لقد كانت المناظرة أبرز مظهر من مظاهر التفكير في مسائل الدّين أصوله وفقهه. وهو نشاط فكري ساهم في توسيع دائرة الخلاف في فهم القرآن وتأويله.

ولمحاصرة هذا الخلاف تمّ التنظير للمناظرة وتعريفها بشروطها وآدابها حتّى تتخلّص من الجدل المذموم. ويُمكن تبويب المصنفات النظرية القديمة الكثيرة بابين مثلما فعل ابن خلدون حين قال: «فإنه لمّا كان باب المناظرة في الردّ والقبول متسعا ومنه [الاستدلال] ما يكون صوابا وما يكون خطأ فاحتاج الأئمّة إلى وضع آداب وقواعد... وهي طريقتان طريقة البردوي وهي خاصّة بالأدلة الشرعية، وطريقة العميدي والمغالطات فيها كثيرة وأشبه بالقياس المغالطي والسفسطائي... وتبعه النسفي». (ابن خلدون دت، ص٤٥٧)

لقد اختُزلت المناظرة عند الفقهاء والأصوليين في آداب البحث وهي «قواعد تبيّن وتنظّم كيفية المناظرة وشروطها»، ومنها المقدمة التي وضعها الباجي لكتابه «المنهاج في ترتيب الحجاج» حيث ذكر فيها شروط التناظر وآدابه في «باب ذكر ما يتأدب به المناظر»، وجعل المناظرة مرادفة للمجادلة فقال: «فإني لمّا رأيت بعض أهل عصرنا عن سبل المناظرة ناكبين وعن سنن المجادلة عادلين ... أزمعت على أن أجمع كتابا في الجدل يشتمل على جمل أبوابه وفروع أقسامه وضروب أسئلته وأنواع أجوبته» (الباجي ١٩٧٨، ١١)

وهكذا نتبيّن أنّ التراث الديني استخدم مصطلح «المناظرة» كثيرا وذلك في مستويَيْن أساسيَّيْن: أمّا الأوّل فيتعلق برصد فن المناظرة في النصّ الديني واستقراء أوجه حضورها وتحديد أشكالها وأسلوب الحوار فيها وطريقة الجدل. وفي هذا المستوى نجد في تلك النصوص ومن أهمها القرآن مصطلحات عديدة مرادفة لها منها الحوار والحوير والمحاورة والمراجعة والجدل والمجادلة. وفي مرحلة ثانية قام الفقهاء والأصوليون بإنتاج مناظرات في مواضيع الفقه والأصول واستقرّ المصطلح معهم.

وأمّا الثاني فيتعلّق بالتنظير لفنّ المناظرة. وظهر في محاولتهم تحديد المفهوم وبناء التصوّر النظري للمناظرة وتقديم صورة أنموذجية للمناظِر، ثمّ تصنيف المناظرة إلى مناظرات فيها جدل محمود ومناظرات فيها جدل مذموم. وأكّدوا على مصطلح «آداب البحث» عند التناظر في مواضيع العقيدة. وهي مواضيع سيتوسّع النقاش فيها مع علم الكلام ورؤساء المعتزلة تحديدا.

ج- مجال علم الكلام

هذا المجال هو جماع المجالَيْن السَّابقيْن فقد استخدم عدد من المفكّرين أداة البحث الفلسفي وطريقة الجدل عند الفلاسفة والمتكلمين والسفسطائيين في مناقشة حواريّة تتعلق بمواضيع دينية سمّوها مناظرات، ومن هناك سُمّوا المتكلّمين. واندرجت مناظراتهم في علم الكلام، وهو علم مداره على الدّين لأنه يبحث في قضايا خلافية تعتبر من صميم المباحث الدينية كصفات الله أو مسائل الجبر والاختيار والقضاء والقدر والعقل والنقل ومرتكب الكبيرة وغير ذلك من القضايا التي يمكن أن نجد رأيا فيها في كتب التفسير أو المدوّنة الفقهية والأصولية. لكنه غير الرأي فيها في المدوّنة الكلامية التي جمعت مناظرات كثيرة لزعماء ينتمون إلى فِرق ومذاهب أشهرها المرجئة والخوارج والمعتزلة والأشاعرة والجبرية والقدرية والجبائية والماتريدية الذين كانت لهم مناظرات سياسية- كلامية تتعلق بمسألة الإمامة أساسا. وقد نقلت لنا كتب كثيرة مناظراتهم مع ابن الزبير وعلي وابن عبّاس، ثمّ مع عمر بن عبد العزيز الذي أحرجهم وأحرجوه. ولقد أجمع الدارسون على أنّ فنّ المناظرة ازدهر مع المعتزلة لأنهم وظفوا هذا الفن للدفاع عن الشريعة وعن الدّين مستخدمين العقل متأثرين بالكلام الفلسفي (محاوراتٍ وجدلا). وقد نقلت لنا كُتُبٌ كثيرة المناظرة الشهيرة بين عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء مؤسس الاعتزال في مجلس الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة ففلج عليه وخرج عمرو بن عبيد من مجلس الحسن البصري. واشتهرت أيضا مناظراتهم مع الأشعرية. وأشهرها تلك التي دارت بين الجبائي وأبي الحسن الأشعري. كذلك ناظرت المعتزلة والأشاعرة والظاهرية أصحاب الأديان الأخرى كاليهودية والمسيحية وأصحاب النحل الأخرى كالبوذية والمانوية والزرادشتية والديصانية... ومن أشهر من برع في هذا المجال إبراهيم النظّام. وقد نقل الجاحظ عددا من مناظراته في «الحيوان» على وجه الخصوص. ثمّ تولّى الجاحظ نفسه وهو من زعماء المعتزلة مناظرة هؤلاء في أكثر من مناسبة وهو يروي عن نفسه أنه كان يخرج هو وفلان من أئمة المتكلمين كأبي إسحاق النظام يلتمسون الرياضة ويبتغون الحديث ويتناظرون في مسائل الكلام» (الحاجري ٢، ١٩٦٩/٤٢)

وهكذا يتضح أنّ المناظرة لعبت دورا أساسيا في الدعوة إلى الدين الجديد

والدفاع عنه وردّ المطاعن عليه. واستخدم علماء الكلام هذا الفنّ مستفيدين من التراث اليوناني وتحديدا من المحاورات والجدل الفلسفييْن.

على أنّ المواقف من هذه المناظرات الكلامية اختلفت إلى حدّ التناقض ممّا يفسر أفول نجم الاعتزال بسرعة. ويعود ذلك إلى رفض الفكر السنّي التقليدي مبدأ مزج الشريعة بالفلسفة (الموضوع بالأداة) نظرا إلى اختلاف النسق الفكري وبنية العقل الفلسفي عن النقل الديني.

إنّ حذر أرسطو من مغالطات السفسطائي قابله في الحضارة الإسلامية خشية الإسلام التقليدي النقلي من خطر العقل الفلسفي اليوناني على الدّين الجديد. لقد خشي الفقهاء من سقوط المتكلمين في طريقة السفسطائيين وهو ما حصل في عدد كبير من المناظرات. وكان ذلك دافعا لمحاربة الاعتزال. وسيتجلى هذا الموقف السلبي من علم الكلام في كتب التوحيدي تحديدا وذلك من خلال هجومه على لسان أبي سليمان المنطقي على الكلام والمتكلمين. ولعلّ المناظرة بين متّى بن يونس ممثل المنطق اليوناني وأبي سعيد السيرافي ممثل الثقافة العربية التي وردت في «الإمتاع والمؤانسة» للتوحيدي معبّرة عن هذا الصراع. قال السيرافي لمتّى: «فكأنك تقول:لا حجة إلا عقول يونان ولا برهان إلا ما وضعوه ولا حقيقة إلا ما أبرزوه... ثم أنتم هؤلاء في منطقكم على نقص ظاهر لأنكم لا تفون بالكتب ولا هي مشروحة فتدّعون الشعر ولا تعرفونه وتذكرون الخطابة وأنتم عنها في منقطع التراب...» (١١٢/١). ففي هذه المناظرة «ما يوحي بخلفية حضارية يتبارز فيها الإنجاز العربي والإرث الإغريقي عن طريق سفيريهما النحو والمنطق» (المسدي٢٠٠٢، ص٤٥). وفي قول السيرافي تحامل شديد على الثقافة اليونانية. فقد طعن في أشهر كتب اليونان «الشعر» و«الخطابة» لأرسطو. ويبدو هذا التحامل في هذه المناظرة انفعاليا غير موضوعيّ قد يكون معبّرا عن موقف فئة من المفكّرين في ذلك العصر. ولئن تعلّقت المناظرة في هذه المجالات بالجدل فلسفيا كان أو دينيّا، فإنّها ارتبطت أيضا بفنون أدبيّة مختلفة.

د- المجال الأدبي

اقترن فن المناظرة في هذا المجال بفنون أدبية عديدة لعل أهمّها وأكثرها

شيوعا في المدوّنة الأدبية المنافرة والمفاخرة في النثر، والمناقضة والمعارضة في الشعر.

أمّا المنافرات والمفاخرات فقد ازدهرت مع أدب «أيّام العرب» حيث كانت تصحب ذكر الوقائع والحروب بين القبائل، قال أبو عبيدة: المنافرة أن يفتخر الرجلان كل واحد منهما على صاحبه ثم يحكّمان بينهما رجلا كفعل علقمة بن علاثة مع عامر بن الطفيل حين تنافرا إلى هرم بن قطرية الفزاري. ومن ذلك مفاخر بني شيبان التي خصص لها ابن رشيق بابا في «العمدة» (ابن رشيق ١٩٨١، ٢٢٠ -٢٢١).

ولقد ازدهر فنّ المنافرة وفن المفاخرة في الجاهلية كثيرا وتحدّث عنه الدارسون لكن ضمن حديثهم عن فن الخطابة، لذلك لم تفرد لهما دراسات وبحوث مستقلة وعميقة وتمّ الاكتفاء بإشارات عابرة تجمع بين المناظرات والمفاخرات والمنافرات. فهذا شوقي ضيف يقول: «كان للخطابة في العصر الجاهلي شأن عظيم إذ كانوا يستخدمونها في مناظراتهم ومفاخراتهم... وكان الخطيب متفوقا على الشاعر في الجاهلية إذ كان يفاخر وينافر عن قومه كما يشترك في الحضّ على القتال» (ضيف ١٩٨٣، ٢٧-٢٩)

إنّ الذي دفعنا إلى النظر في هذه الفنون هو أنّ كثيرا من الدارسين يجمع بينها وبين فن المناظرة في كثير من الأحيان حتى اعتبرها بعضهم أنواعا من المناظرات. على أن فنّيّ المنافرة والمفاخرة أخذا في الأفول بعد ظهور الإسلام الذي سوّى بين القبائل والأجناس والأفراد بعامل جديد غير الحسب والنسب وهو عامل الدّين (التقوى) ونفّر من كل ضروب التفاخر والتنافر.

وقد أورد المسعودي (المسعودي ١٩٩٠، ١/٤٨٧) مفاخرة بين بني قحطان وعدنان فقال: «وقد فخر بعض أولاد قحطان في مجلس السفاح بمناقب قحطان من حمير وكهلان على ولد نزار». ونقل الألوسي في «بلوغ الأرب» أمثلة من مفاخرات العرب (١/ ٢٧٨)

أما المناقضة والمعارضة فتعدّان من أقدم فنون الشعر العربي وأشهرها. ولا يتّسع هذا البحث لدراسة خصائصهما ولكنّنا نشير من خلالهما فقط إلى مسألة المصطلح القلِق غير الدقيق.

فهذا أحمد الشايب في «تاريخ النقائض في الشعر العربي» يقول: «بقيت

المعارضة والأمر فيها يسير واضح. فقد سلك الكُتاب فيها مسلك الشعراء. وكان منها رسائل ومقامات ظهرت بين الخوارزمي والهمذاني في الرسائل، وبين الحريري والبديع في المقامات... ونرى هنا أن المعارضة النثرية منصبة على الجانب الفني والتجويد فيه دون التفات إلى جوانب التهاجي التي ترد في المناقضة النثرية أيضا» (ص ١٤)

إنّ هذا الدارس يستخدم مصطلحين جديدين هما «المعارضة النثرية» و«المناقضة النثرية» وقد استخدمهما شوقي ضيف أيضا، ليعبّر بهما عن المناظرات. وممّا يدلّ على تهافت هذا الرأي وقلق المصطلحات أنّ تصنيف المناقضات والمعارضات إلى شعرية ونثرية قد لا يستقيم، لأننا نجد في المقامة والرسالة مثلا إطارين للشعر والنثر في الوقت ذاته، وكذا الشأن في كثير من المناظرات، بحيث لم تعد الصياغة وحدها معيارا مناسبا للتصنيف. فكثيرا ما تنتحل الرسائل شكل المناظرة مثل تلك التي ضمّت مناظرات بين السيف والقلم أو الورد والنرجس أو الشتاء والربيع.

وجاءت مقامات الحريري أيضا «مشبعة بالمناظرة» (عبد الفتاح كليطو ٢٠٠١، ١٠٠) ولا نعتبر ذلك معارضة نثرية. فالمعارضة فنّ شعري له خصائصه وقد وضّح الكاتب ذلك في فصل سابق من الكتاب. وإنما الرأي عندنا أن المناظرة هي امتداد للمناقضة والمعارضة في الشعر، وبعبارة أخرى هي كما جاء عند فاقنر في «دائرة المعارف الإسلامية» «محاكاة للنقائض» (مرجع مذكور).

وقد تدارك أحمد الشايب هذا الأمر في كتاب له لاحق هو «الأسلوب» فقال: «والنوع الأدبي: منه [فن المناظرة] الحقيقي كمناظرة الهمذاني والخوارزمي بنيسابور، ومنه الخيالي كمناظرة صاحب الكلب التي كتبها الجاحظ في «الحيوان»، والمناظرة بين السيف والقلم لابن الوردي» (الشايب ١٩٧٦، ١٠٠)

وهكذا يبدو الترادف سائدا بين المناظرة من جهة وعدد من المصطلحات الحافّة بها كالمفاخرة والمنافرة في النثر، والمعارضة والمناقضة في الشعر. ويبدو أيضا أنّ استخدام تلك المصطلحات مترادفة يُذيب الفوارق بينها، وأنّ كثيرا من الدارسين عمدوا إلى الجمع بين المصطلحات بالعطف للإيحاء بمعنى الترادف، أو الجمع بينها بنحت مصطلح جديد كالمناقضة النثرية والمعارضة النثرية والمناظرة الشعرية. واعتبروا التمييز بينها أمرا عسيرا.

والحقيقة أنّ المناظرة قد تتحول منافرة أو مفاخرة أو جدلا أو محاورة باعتمادها خصائص الحوار والجدل، أو باعتمادها السؤال التفسيري وخصائص المنافرة، أو باتخاذها موضوع المفاخرة وأسلوبها. فالمناظرة متعدّدة متحرّكة وليست فنّا نمطيّا ثابتا. والحركة فيها تشمل الفن (في المحاورة) والمضمون (في المفاخرة). وإنّ محاولات التعريف اختلفت باختلاف الجهة التي تحدّ منها الحدود.

I. ١, ٣ اختلاف تعريف المناظرة باختلاف الجهة

حاول بعض الدارسين تعريف المناظرة واجتهدوا في تمييزها من غيرها من الفنون الحواريّة انطلاقا من جهة معينة يتخذونها معيارا به يحدّون الحدّ من ذلك:

أ- التعريف بالمضمون

اعتمد هذا المعيار في تعريف المناظرة في عدد من الدراسات القديمة والحديثة. فتواترت مصطلحات من نوع «مناظرة لغوية»، و«مناظرة فلسفية»، و«مناظرة كلاميّة»، و«مناظرة سياسية». وهذا المعيار رغم وجاهته في الظاهر فإنّه لا يمكّننا من التمييز بين المناظرة والجدل أو المحاورة أو مجرّد المناقشة وذلك لتداخل المضامين في المناظرة الواحدة. فما هو ديني أو كلامي مختلط بما هو سياسي في كثير من الأحيان. وبعض النصوص لا تخضع لهذا التصنيف وتأباه، لأنها تجمع بين أكثر من موضوع فتتناول الدين والسياسة أو اللغة والفلسفة كما في مناظرة السيرافي ومتى في المنطق والنحو.

فإذا كان توفيق قريرة مثلا يعرّف «المناظرة اللغوية» بأنها «تنافس فكريّ بين مذهبين نحويين /البصرة والكوفة مثلا/ لتفسير بعض الظواهر النحوية تفسيرا يعتقد كل مذهب منهما أنه الأصوب من حيث القرب إلى روح اللغة» (قريرة ٢٠٠٣، ٢٥٥)، فإنّنا لاحظنا أنّ «المناظرة اللغوية» قد لا تجري دائما بين لغويّين. فهذا متى بن يونس منطقي يناظر لغويا هو أبو سعيد السيرافي. فهل نعتبر هذه المناظرة لغوية أم منطقية أم هي مناظرة في اللغة والمنطق معا؟

لقد أثار محمد العمري (العمري ١٩٨٦) هذا الاحتراز على هذا المعيار في

دراسته للخطابة العربية، وقدّم مثالا على ذلك الخطبة التي تجمع السياسة والدّين. ويمكننا أن نذكر في هذا الإطار كلّ المناظرات التي أقيمت في الحقيقة لمحاكمة أحد طرفيها يتّهم عادة بالزندقة لمعارضته السياسية. ومثال ذلك مناظرة الأوزاعي لغيلان الدمشقي التي استشهد بها محمد العمري ومحمد النويري كلاهما. ومثال ذلك أيضا تلك المناظرات بين الوزراء المعزولين وأمرائهم التي أورد مسكويه عددا منها في «تجارب الأمم». ومن هذا المنطلق اقترح العمري تعريفا يعتمد الأطراف المشاركة في الحوار.

ب - التعريف بالأطراف المشاركة

شعر عدد من الدارسين بقصور معيار المضمون فسعوا إلى البحث عن معيار مغاير لتعريف المناظرة قبل تصنيفها من ذلك اعتماد معيار الأطراف المشاركة في الحوار وطبيعة العلاقة بينها. فقد اشترطوا مبدأ التكافؤ بين المتناظرين، كما اشترطوا أن يكون المناظِر الأول نظيرا للمناظر الثاني. واحتجّوا بأنّ المناظرة مشتقة من النظير. وإذا اختل هذا المعيار وجرت مناقشة بين طرفين غير متكافئين ولا يشتركان في بعض المسلمات خرجنا من المناظرة إلى المهاترة والمسالطة والمبالطة. لذلك لا تكون المناظرة إلا مع «الشكل الباهر» قال الجاحظ: «ثم لا يدركه /علم الكلام/ إلا بعد إدمان الفكر وإلا بعد دراسة الكتب وإلا بعد مناظرة الشكل الباهر والمعلم الصابر...» (رسائل٤/٢٤٥).

ومن النماذج المدعّمة لذلك ما جرى بين أشهر نظّار معتزلي وهو أبو هذيل العلاف (ت٢٣٥هـ) وزنجويه الحمّال في خبر أورده التوحيدي: «قيل للعلاف وكان متكلم زمانه: إنك لتناظر النظّام، وتدور بينكما نوبات وأحسن أحوالنا إذا حضرنا أن ننصرف شاكّين في القاطع منكما والمنقطع. ونراك مع هذا يناظرك زنجويه الحمّال فيقطعك في ساعة. فقال: يا قوم إنّ النظام معي على جادة واحدة لا ينحرف عنها إلا بقدر ما يراه صاحبه فيذكّره انحرافه ويحمله على سَنَنه فأمرُنا يقربُ. وليس هكذا زنجويه الحمّال فإنه يبتدئ معي بشيء ثم يطفر إلى شيء بلا واصلة ولا فاصلة وأبقى. فيُحكم عليّ بالانقطاع وذاك لعجزي عن ردّه إلى سنن الطريق الذي فارقني آنفا فيه» (التوحيدي: «الإمتاع والمؤانسة» ٢/٩٠)

فهذا القول يبيّن أهمية التكافؤ بين المتناظرين وتجسّمه المسلمات المشتركة

بينهما والتي تمكّن من إجراء مناقشة جدليّة. بها يتحقق التواصل وينمو الحوار بينهما ويتدرج نحو الحقيقة والصواب. ففي حين كان العلاف والنظام كلاهما شيخا من جلّة المعتزلة وواحدا من كبار النظّارين في عصره، يشهد لهما بالكفاءة في علم الكلام، كان زنجويه الحمال بعيدا عن الاعتزال ومنهجه في التفكير وعن التناظر وآدابه. يناقش بما لديه من كفاءة على الشجار والمنازعة فيصمت العلاف وهو مَن هو لأنه يأبى على نفسه الانخراط في مثل هذا النوع من المناقشات والخصومات المدفوعة بالانفعال والنزعات الذاتية. من هنا إذن كان لا بدّ أن يشترك المتناظران في بعض المصطلحات الضرورية لكلّ علم. وقد حدّد أبو الوليد الباجي في تلك المقدمة القصيرة لكتابه «المنهاج في أصول الحجاج» «حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين» في الجدل الديني (الباجي ١٩٧٨، ١٠-١٤).

إنّ تمتّع المتناظرين بكفاءة اصطلاحية وثقافة موسوعية وبشروط التناظر ومنهجه وآدابه من شأنه أن يحقق التقدّم في المناظرة ويوصل إلى الغاية المنشودة. وغياب ذلك كله مانع من تحقيق التناظر في معناه هذا. وتتحول المناظرة حينذاك منازعة وخصومة ومسالطة ومبالطة. وهي مصطلحات استخدمها الجاحظ والتوحيدي ليميزا المناظرة من الأشكال السجالية الأخرى المذمومة، لا من منطلق أخلاقيّ فحسب، وإنما لدلالتها على انعدام المنهج وضياع السنن. «فالعاقل يضلّ عقله عند محاورة الأحمق» مثلما نقل التوحيدي عن أبي سليمان المنطقي.

على أنّ الجاحظ قد نبّه إلى أمر مهمّ للغاية في خصوص شرط التكافؤ بين المتناظرين، ويتمثل في أنّ التكافؤ لا يكون في مستوى الكفاءة التي تميّز المتناظرين فحسب، وإنما هو أيضا في مستوى الأدلة المقدمة منهما عند الاحتجاج أيضا. فلا بدّ أن تتكافأ الأدلة فتحدث موازنة بين الرأيين. وهذا في الحقيقة ما نلاحظه في أغلب المناظرات في أدب الجاحظ. فأدلّة صاحب الديك هي في وزن أدلّة صاحب الكلب. والأمر ذاته مع صاحب الجواري وصاحب الغلمان حتى إنّ المناظرة عند الجاحظ تنتهي في كثير من الأحيان ونحن لا نعلم من الغالب والمغلوب إنما ندرك توازنا وتكافؤا في الحجج والأدلة يجعل في النصّ مقابلة على غاية من التماسك والانسجام.

وسواء أكان التكافؤ في المقام أم في المقال أم في كليهما، فإنّ عدم توفر مبدأ التكافؤ في الحوار يذهب بخصوصية المناظرة ويخرج بالحوار إلى شكل آخر من الاحتجاج ينفر منه المتناظرون عادة، أدرجه محمد العمري في دائرة الاستهواء (العمري ٢٠٠٠). هذا الشكل هو الخصومة والمنازعة. وهو شكل محكوم بتغيّر الغاية والمقاصد فيها.

ج- التعريف بالغاية والهدف

لقد أجمع الدارسون على أنّ المناظرة لا تكون مناظرة إلاّ متى كانت تهدف إلى إظهار الحقّ والصّواب خلافا للجدل الذي يهدف إلى إثبات وجهة نظر والإقناع بها وإفحام الخصم والفلج عليه، وبهذا المعيار ميّزوا بين المناظرة والجدل أو المناظرة والمخاصمة. فالمتناظران يتعاونان على إظهار الحقيقة لتنمية المعرفة وتحصيلها وتبليغها. يقول طه عبد الرحمان معرّفا المناظرة: «المناظرة ممارسة حوارية الغرض منها الاشتراك في الوصول إلى الحق» (عبد الرحمان ٢٠٠٠، ٢٢) ويقول أيضا: «لم تكن المناظرة في يد المسلمين أداة للاشتغال بالمنازعة المقصودة لذاتها وإنما كانت وسيلة من وسائل تنمية المعرفة الصحيحة وممارسة العقل السليم (نفسه، ص٢١) وقد عبّر الجاحظ عن الهدف من المناظرة في عدد من مؤلفاته بجملته الشهيرة وهي «وإنّما الأدب عقل غيرك تزيده في عقلك»(رسائل١/٩٦). فكانت المناظرة عند المسلمين كما هي عند غيرهم من الأمم تمرينا عقليا لتنمية المعرفة، أوهي حوار ينمّي العقول بما يتيحه من معرفة منطقية برهانية.

وفي كثير من المدارس «يدرّب الصبيان على الخطابة وأساليب الإقناع في الحوار والسيطرة على الخصم في المناظرة» منذ سقراط وأفلاطون فالرواقيين والسفسطائيين إلى المدارس الحاخامية الدينية المختلفة وإلى القائمين على حركات التبشير في بعض مدارس اللغة العربية في الدول المسيحية (جورافسكي ١٩٩٦، ٩٠).

د- التعريف بالأسلوب

ساد الاعتقاد بأنّ المناظرة تعتمد الجدل في الحوار وما يقتضيه من حجّة صيغت ببيان حتّى أدرجها بعضهم في أنواع الخطابة لذلك تحدّث عنها جلّ من درس الخطابة بل صنّفوها ضمن مختاراتهم من الخطب العربية.

والحقيقة أن المناظرة وان اشتركت مع الخطبة في بعض الخصائص الأسلوبية أو في طريقة إقامة الحجّة وصياغتها وفق قواعد البيان عند العرب فإنّها تبقى مختلفة عنها في عدد كبير من النقاط لعلّ أبرزها غياب التفاعل الكلامي المباشر بين الطرفين الرئيسيّين في الخطبة وحضوره في المناظرة، وإذا كان في الخطابة حوارية ففي المناظرة ثنائية صوتية لا بدّ منها. ولعلّ مردّ هذا الجمع بين الخطابة والمناظرة أمران أساسيان: الأوّل هو الاشتراك في اعتماد أساليب الحجاج والبيان، ومحاولة بعض الدارسين إسقاط خطابة أرسطو على النصوص العربية وجمعها في خانة واحدة. والثاني هو سعي النقاد إلى إدراج فنون النثر العربي القديم في أجناس جامعة وفق مبدأ الشمول وأهمّها جنسا الخطابة والرسالة. وهذا يفقد الأجناس الجديدة خصوصياتها ويلغي التميّز الدّال على التطوّر والتبدّل. وإنّه -في رأينا- من الخلط الأجناسي الجمع بين هذين الجنسيّن وقد خصّصنا جانبا من هذا الفصل للبحث في هذا الإشكال لاحقا.

I. ٢ تعريف المناظرة

إنّ اختزال قضية المصطلح والمفهوم بهذه الطريقة هو الذي دفعنا إلى إثارتها من جديد خاصّة أننا لم نجد في الدراسات التي عدنا إليها مّن طرح القضية طرحا جادا. فقد اكتفى جلّ الدارسين بنقل التعريفات اللغوية والاصطلاحية دون إثارة ما يطرح المصطلح من قضايا جديرة بالاهتمام والدرس قد توضح لنا علاقة المناظرة بالخطابات المجاورة لها، وتُوقفنا على خصائص المناظرة الأدبية. وما يمكن أن نستخلصه من محاولات تعريف المناظرة السابقة هو تعدّد مجالات المناظرة وتعدد مقارباتها. فمجال العلوم الدينية غير مجال الفلسفة وغير مجال الأدب. ولاحظنا أيضا تعدّد المعايير المعتمدة في تلك التعريفات واختلافها من دارس إلى آخر (المضمون / الأطراف المشاركة / الهدف والقصد)، واعتمادهم ما

ورد في المعاجم اللغوية والاصطلاحية والاكتفاء بما قدّمته دون العودة إلى المدونات الأساسية لمثل هذا الفنّ.

I.٢.١ في اللغة

يستفاد من المعاجم اللغوية مثل «لسان العرب» أنّ لفظ «مناظرة» على وزن مفاعلة ويفيد معنى المشاركة وهو لفظ يعود إلى الجذر(ن، ظ، ر) وله اشتقاقات عديدة منها:

أ- من المجرّد: (نَظَرَ) ومنه النَظَرُ ويدلّ على معنى الرّؤية بالعين للأجسام، وبالقلب والبصيرة للمعاني. فأمّا النظر الحسّيّ فإنه يحيل على معنى المواجهة والمقابلة بين طرفيْ المناظرة وقد أشار إلى هذا المعنى الجاحظ في حديثه عن منازعة الخصوم ومناظرة الأكفاء فقال: « ... إذ كان مع التلاقي يشتدّ التصنّع ويكثر التظالم وتفرط العصبية وتقوى الحمية، وعند المواجهة والمقابلة يشتدّ حبّ الغلبة وشهوة المباهاة والرياسة مع الاستحياء من الرجوع والأنفة من الخضوع... وليست في الكتب علّة تمنع من درك البغية وإصابة الحجة لأنّ المتوحّد بدرسها والمنفرد بفهم معانيها لا يباهي نفسه ولا يغالب عقله وقد عدم مَن له يباهي ومِن أجله يغالب» (الحيوان١/٨٤). قارن الجاحظ في هذا الشاهد بين مقام التناظر الشفوي ومقام الكتابة بأمرين يتوفران في الأوّل ويغيبان في الثاني: وهما مواجهة الخصم ومقابلته من جهة، وحضور النظّارة من جهة أخرى. ويحيل مصطلح «النظّارة» على «القوم ينظرون إلى الشيء». فالحاضرون يرقبون تطوّر الحوار بين المتناظرين ويمثلون قادحا له وحافزا عليه. كما أشار التوحيدي إلى المواجهة والمقابلة حين وصف السيرافي وهو يستعدّ لمناظرة متى فقال: « ثمّ واجه متىّ وقال ...» (الإمتاع١ /١٠٩). فضلا عن هذا فإنّ المناظرة ضربٌ من ضروب النظر العقلي يجب أن يبعد عن الانفعالات النفسية حتى لا يؤول إلى مغالطة وسفسطة، ولا إلى مهاترة وشرر وقبقبة. وقد اهتمّ العرب المسلمون بعلم النَّظَر باعتباره أهمّ علوم الشريعة. فأطال ابن خلدون (المقدمة دت، ص٤٥٦) في «المقدمة» الحديث عن الاختلاف وأسبابه، وما نتج عنه من فِرَقٍ ومذاهب من جهة، ومن علوم مختلفة من جهة أخرى. وإنّ المناظرة من تلك

العلوم التي أدرجت في باب «علم النظر» فقال: «اعلم أنّ هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم... وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كلّ منهم مذهب إمامه تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمة، يحتجّ بها كلٌّ على مذهبه الذي قلّده وتمسك به. وأجريت في مسائل الشريعة كلها وفي كل باب من أبواب الفقه. فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدَهما وتارة يكون بين مالك وأبي حنيفة، والشافعي يوافق أحدهما وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة ومالك يوافق أحدهما وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة... كان هذا الصنف من العلم يسمّى بالخلافيّات ولا بدّ لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام... وهو لعمري علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة وأدلّتهم ومران المطالعين له على الاستدلال عليه وتآليف الحنفية والشافعية فيه أكثر من تآليف المالكية لأنّ القياس عند الحنفية أصل للكثير من فروع مذهبهم كما عرفت فهم لذلك أهل النظر والبحث وأمّا المالكية فالأثرُ أكثرُ معتمدهم وليسوا بأهل نظر». لقد أقام ابن خلدون في هذا العرض الطويل لظروف نشأة المناظرات في علوم الفقه ووظائفها وطرائقها ونوعيّها علاقة متينة بين علم النظر والمناظرة. وجعل القياس عاملا مشتركا بين الاثنين. فكلّما كثر استعمال القياس اتسع مجال النظر والتناظر. وكلّما كثر استعمال الأثر قلّ مجال النظر والتناظر. وهذا يعني أنّ النظر والتناظر أداتهما النظر العقلي، ومن مظاهره القياس والمنطق.

ب - من المزيد: نَاظَرَ وتَنَاظَرَ: ناظرتُ فلانا صرتُ نظيرا له في المخاطبة. والنظير المِثْلُ. وتناظر يعني قابل وواجه، إذ يقال تناظرت الداران أي تقابلتا. والتناظر التراوض في الأمر ويكون بين النظيريْن. نستخلص من صيغة المزيد جانبا آخر يفيد في تعريف المناظرة وهو التكافؤ بين المتناظرين ويكون في مستوييْن: تكافؤ متعلّق بذات المناظِر وكفاءته وآخر متعلّق بمحتوى الخطاب والأدلة التي يقدّمها، وتحديدا بِعَدَد الحجج وأهميّتها ونجاعة الحجاج عموما.

وهكذا نتبيّن أنّ المعنى اللغوي المستفاد من الجذر (ن، ظ، ر) في صِيَغِ

المجرّد والمزيد يحيل على جوانب أساسية من تعريف المناظرة. فهي انطلاقا ممّا سبق نظر عقليّ أو رياضة عقلية بين نظيريْن متكافئين يتواجهان ويتقابلان بحضور جمع من النظارة.

وممّا يدعم هذا المعنى تردّده في بعض الآثار الأدبية. من ذلك ما ورد على لسان بديع الزمان الهمذاني من تعريف صريح لفنّ المناظرة أثناء مناظرته للخوارزمي إذ قال في المناظرة عن المناظرة: «فقلتُ: يا عافاك الله حضرتُ لتناظرني ... والمناظرة اشتقت من النَّظَر أو من النظير. فإن كان اشتقاقها من النظر فمن حُسن النظر أن يكون مقعدُنا واحدا حتى يتبين الفاضل من المفضول...» (مبارك،١٩٧٥، ٤١٧/٢)

يلتقي التعريف اللغوي مع الاستخدام الأدبي في تعريف المناظرة بأنّها «النظر في الأمر من الجانبين مع ضرورة المواجهة والمقابلة». وفي هذا التعريف جمع بين عناصر مقامية وأخرى مقالية لم يقع توضيحها، وتتعلّق أساسا بما يميّز خطاب المناظرة من حوار وجدل وسؤال وجواب وحجاج وبيان. فهل يسدّ التعريف الاصطلاحي هذا النقص؟

I.٢,٢ في الاصطلاح

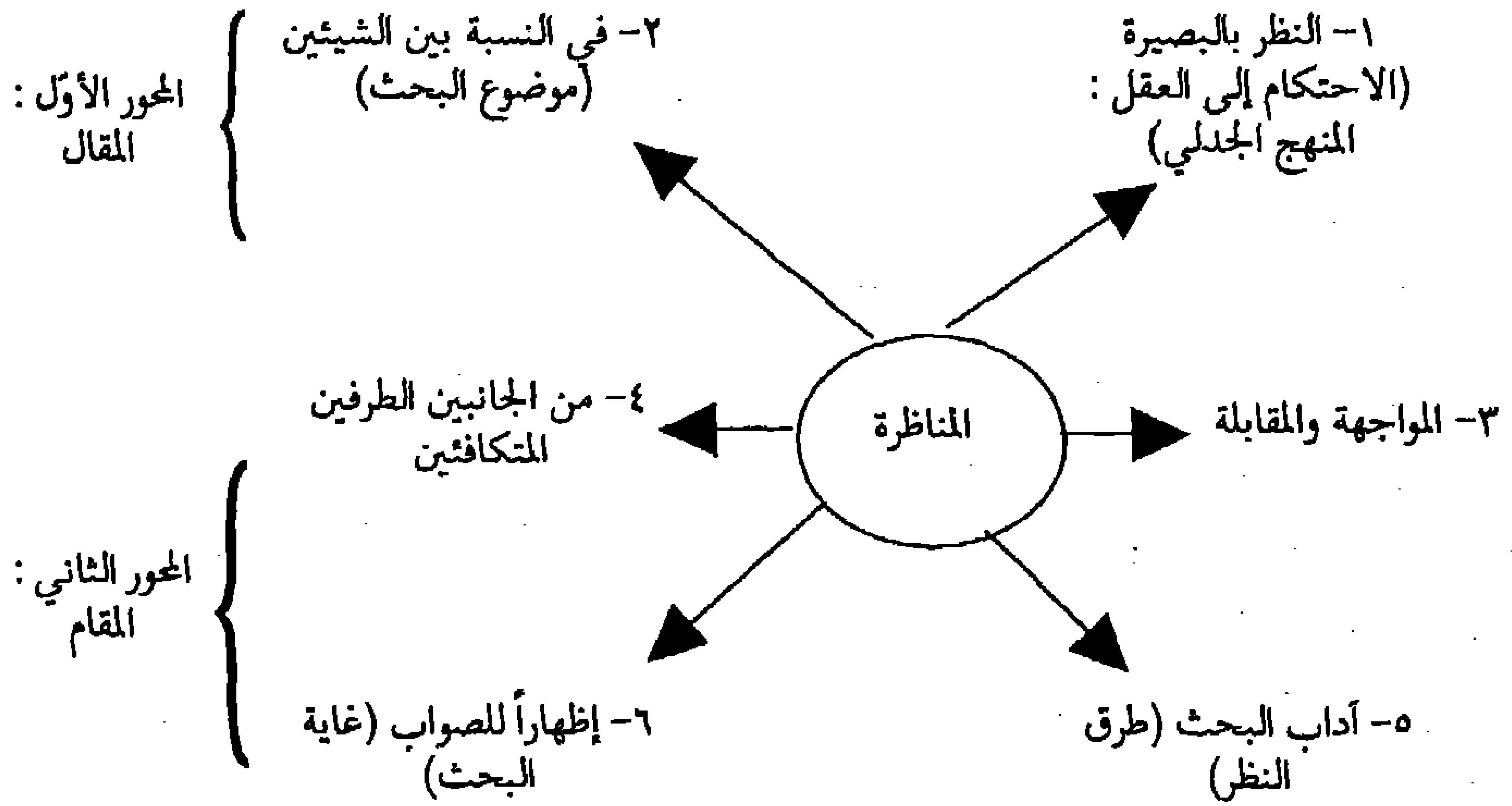
نقف في المعاجم القديمة المختصّة مثل «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي أو «التعريفات» للجرجاني على تعريف للمناظرة من جوانب عدّة فبعضهم عرّف المناظرة بهدفها والغاية منها أو بتحديد طرفيها المتناظرين والعلاقة بينهما وبعضهم الآخر عرّفها بتحديد أسلوبها وطريقة الحوار فيها وقلّما شمل التعريف الواحد جميع ذلك، يقول الجرجاني: «المناظرة اصطلاحا هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب» (الجرجاني، التعريفات، ٢٥٠).

في هذا التعريف جانبان أساسيان يتعلقان بفنّ المناظرة: الأوّل يشترك فيه مع التعريف اللغوي فالمناظرة نظر عقليّ من الطرفين والثاني يتصل بتحديد موضوع النظر وهو إظهار النسبة بين الشيئين كالتساوي عندما يكون الرأيان صحيحين أو الإيجاب عند الصواب أو السلب عند الخطأ ويكون هذا في المناظرات القائمة على الموازنة والمقايسة على وجه الخصوص وقد فصّل

(الميداني١٩٨٨، ٣٥٩) النسبة بين الشيئين عند الحديث عن «ضوابط المناظرة وآدابها» وبعد أن عرض قواعد المناظرة وشروطها.

أمّا التهانوي فقد عرّف المناظرة بأنها «علم يعرف به كيفية آداب إثبات المطلوب ونفيه أو نفي دليله مع الخصم، والآداب الطرق وموضوع هذا العلم البحث» (التهانوي:كشاف،٢/ ١٣٩١). قام هذا التعريف على أساسين: الأول فيه إشارة إلى طرق إثبات المطلوب من الطرف الأول ونفيه من الطرف الثاني، فهو يهتمّ بمنهج المحاجّة بين المتناظرَين القائمة على الانطلاق من المسلمات المشتركة عند الموازنة والمقايسة بين المحاسن والمساوئ إثباتا ونفيا كطرق المفاضلة بين حيوانيْن أو فصليْن أو أمريْن، والثاني يتمثل في معرفة آداب البحث، وهذا يحيل على طبيعة العلاقة بين المتناظرين وما تقتضيه من آداب وكياسة. وتبدو الغاية من الإلحاح على جانب التأدّب عند التناظر أخلاقيّة «صيانة لها عن الخبط في البحث» فهناك جانب أخلاقيّ في التعريف وكفاءة صناعية ضرورية عند التناظر. وقد ظهر هذا الإلحاح في اختزال المناظرة في آداب البحث من قبيل ما أشار إليه ابن خلدون من أنّ آداب المناظرة هي «الجدال» فقال: «وأمّا الجدال وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم...» (ابن خلدون دت، ص٤٥٧). والحقيقة أنّ تعريف المناظرة بآداب البحث لا يحيط بالجوانب المختلفة لهذا الفنّ، ونجد في معاجم أخرى كثيرة آداب البحث علما قائما بذاته لاحقا بالمناظرة دون أن يحلّ محلّها.

يستفاد من التعريف الاصطلاحيّ للمناظرة عند القدامى أنّه يدور على عناصر مقاميّة أكثر من اهتمامه بخصائص المقال فيها ما عدا ما أشار إليه التهانوي من قيام المناظرة عادة على إثبات شيء ونفيه في نوع من الموازنة والمقايسة. وقد حاولنا أن نجمع أهمّ العناصر التي تأسّس عليها تعريف المناظرة عند القدامى في اللغة والاصطلاح في محوريْن أساسييْن هما: المقال والمقام، وأن نمثل لها بهذا الرسم:



فلفظ «مناظرة» يدور حينئذ في اللغة والاصطلاح على المنازعة الحجاجية تجري بين الطرفين في النسبة بين الشيئين، محتكمة إلى العقل والمسلمات المشتركة، مراعية آداب البحث، مظهرة للصواب. فكيف استخدم في مدوّنة البحث؟

I. ٢, ٣ المناظرة في أدب الجاحظ والتوحيدي

أ- في أدب الجاحظ: استخدم الجاحظ لفظ مناظرة كثيرا وفي سياقات متنوعة منها الهزل في النوادر، والجدّ في الأخبار المتعلقة بالعقيدة أو الصراع الشعوبي والمذهبي والديني. وقد أشار في أكثر من موضع إلى المقام التناظري (رسالة في صناعة الكلام٢/٢٤١). فألحّ على أهمية التكافؤ بين الطرفين المتناظرين، وأنّ يتعاونا على إظهار الحقيقة في موضوع المناقشة. وأبرز ضرورة المواجهة والمقابلة والتحلّي بآداب المناظرة. لكنّ الذي شدّ انتباهنا هو ميل الجاحظ إلى تعريف المناظرة ببعض خصائصها الأسلوبيّة، لا بما يتعلق بشروطها المقامية فحسب. فهو يعرّفها تارة بالمقايسة والمفاخرة والمفاضلة. ويعرّفها تارة أخرى بطريقة الحوار فيها. فتكون المناظرة احتجاجا كاحتجاج صاحب الكلب بالأمثال والأشعار. ويؤكد الجاحظ في

عدد من المواضع من مؤلفاته أنّ المناظرة حوار حجاجيّ يقدّم خلاله كلّ متناظر حججه للاستدلال على صحّة موقفه من موضوع التناظر. وكثيرا ما يقيم توازنا بين المتناظريْن المتحاجّيْن فيُحدث بينهما تكافؤا في مستوى الحجج وترتيبها. وهذا يتطلّب من المتناظرين كفاءة سمّاها «البصر بالحجة» التي هي أساس البلاغة عند أبي عثمان، وقد أبرز أهميتها وعاب مَن «لا يقيم حجته» و«لا يُبين عن رأيه». وهو يعرّفها تارة ثالثة بمضمونها وهدفها، فيشير إلى المناظرة بما هي آلة المتكلم يناضل بها عن العقيدة. وهي جوهر صناعة علم الكلام. فضلا عن هذا كلّه أشار الجاحظ إلى بعض العلامات السيميائية المصاحبة لخطاب المناظرة وأهمها «رفع الصوت وحركة اليد» فقال: «ولا يكاد الخصم يبلغ محَجّته إلا برفع الصوت وحركة اليد، ولا يكاد اجتماعهما يكون إلا في المحفل العظيم والاحتشاد من الخصوم ...» (رسالة في صناعة الكلام٢/٢٤٧)

إنّ الاهتمام بخصائص الخطاب عند تعريف المناظرة أمر مهمّ ينضاف إلى ما سبق في التعريفيْن اللغوي والاصطلاحي. وإنّ خصائص الخطاب في المناظرة مثلما جاءت في أدب الجاحظ تتوزّع على محورين هما البيان والبرهان. ففي الأول يندرج أسلوب التفضيل والموازنة، والسؤال وخصائصه، والمراوحة بين الهزل والجدّ، وفي الثاني يندرج الجانب الحجاجي في المناظرة ويكون عادة في ما يصاحب الجواب والإثبات من تنوّع الحجج وترتيبها وطريقة الجدل والقياس والتمثيل... وهذان المحوران يتضافران ويتلازمان لأنّ ما هو بلاغيّ في المناظرات له بُعد حجاجيّ. أليست البلاغة في الأصل حجاجا؟ إنّ الحجة في أدب الجاحظ تصاغ بلغة مخصوصة يزيدها البيان قوّة في تحقيق الأهداف المسكوت عنها، والمندرجة في استراتيجيات الخطاب في فنّ المناظرة. وفي إطار نظرية البيان الجاحظية ندرج العلامات السيميائية التي حدّدها باعتبارها تساهم في رسم صورة المتناظرين.

ويمكننا أن نرجع مصطلح المناظرة في أدب الجاحظ إلى أربع دلالات أساسية، فقد استخدم الجاحظ مصطلح المناظرة باعتبارها:

❖ الامتحان العقائدي، ومن الشواهد المدعمة لذلك ما وصف به الطبيب

الهندي منكه في كتاب «الحيوان»: «وكان منكه الطبيب الهندي صحيح الإسلام. وكان إسلامه بعد المناظرة والاستقصاء والتثبت.»(٢١٣/٧)

❖ الأسلوب في الحوار والطريقة الجدلية التي تعتمد القياس والتمثيل، فالمناظرة تقترن عند الجاحظ في بعض السياقات بالمقايسة، يقول في نادرة تمّام بن جعفر وفيها مناظرة مع مولى له يقال له المحلول: «فلم أرَ أحدا يُقايس ويُناظرُ في الوقت الذي إنما يُشقّ فيه القميص من غلبة الطرب، غيرَه وغيرَ مولاه محلول» (البخلاء ٣٨/٢).

❖ منازعة الأكفاء، فقد تتحول المناظرة خصومة في الدّين أو المذهب وهذا يؤكد أنّ التعريف الذي قدّمته المعاجم اللغوية والاصطلاحيّة يبقى نظريا مثاليا لأنّ العودة إلى الأدب تثبت أنّ الحوار بين المتناظريْن كثيرا ما يمتزج بالخصومة فيُصاحبه الصّياح ورفع اليد، مهما حاولا الالتزام بآداب الحوار والبحث.

❖ المفاضلة والمفاخرة، وتصبح المناظرة عبارة عن موازنة بين محاسن شيء ومساوئه أو موازنة بين أمرين مختلفين، فتقترن حينذاك بالمفاضلة والمفاخرة. يقول صاحب الغلمان لصاحب الجواري «ظلمتَ في المناظرة ولم تنصف الحجّة» («رسالة مفاخرة الجواري والغلمان» ص١١٦). ويقول الجاحظ مخاطبا خصمه: «وإنما المعارضة مثل الموازنة والمكايلة فمتى قابلونا بأخبار في وزن أخبارنا ومخرجها ومجيئها فقد عارضونا ووازنونا وقابلونا وقد تكافينا وتدافعنا. فأمّا الإنكار فليس بحجة كما أنّ الإقرار ليس بحجة»(ص٢٥١). فمن خصائص المناظرة في هذا المعنى أنها موازنة أخبار الطرف الأول بأخبار الثاني في سندها وتخريجها. فبأيّ معنى تواترت في أدب التوحيدي؟

ب- عند التوحيدي: استخدم التوحيدي مصطلح المناظرة في معناها الاصطلاحي وقلّما التبست عنده بمصطلحات أخرى لها علاقة بالأجناس النثرية القديمة في الأدب العربي. فكأنّ المصطلح استقرّ مع هذا الأديب وتمحّض للدلالة على فنّ أدبيّ واضح المعالم. ومن أهمّ هذه المعالم نذكر النقاط التالية:

- المناظرة مبارزة كلامية بين طرفين يتبادلان السؤال والجواب.

- إنّ تبادل المتناظريْن هذين الدورين هو سمة الخطاب الأساسية في المناظرة خلافا للمذاكرة والمحاورة والمقابسة حيث يضطلع كلّ طرف فيها بدَور واحد.
- يقع استحضار أقوال الخصم لدحضها في مرحلة أولى تسمى الإسجال عليه وتنتهي بالتبكيت .
- ثمّ يقع في مرحلة ثانية مساءلة الخصم لإظهار عجزه وقلّة معرفته وحيلته وتنتهي بإراقة «ماء الوجه».
- تجري في مجلس يشهده عدد من النظارة ويقضي فيها حَكَمٌ يرتضيه المتناظران، فالأصل فيها المقام الشفويّ، لكنها قد تدوّن لأغراض مختلفة.

ج- المناظرة مؤانسة وحجاج أم منافسة ولجاج: نقدّم في هذه المرحلة من الفصل قراءة تأليفية في مصطلح «مناظرة» من خلال أدب الجاحظ والتوحيدي.

لقد قمنا بجرد للمصطلحات المتعلّقة بالمناظرة في مدوّنتنا ثمّ حاولنا تصنيفها والبحث في السياقات المختلفة التي وردت فيها، عسى أن نصل إلى حدّ واضح للمناظرة، وما تتميّز به المناظرة الأدبية من غيرها من المناظرات في مستوى التعريف أوّلا وأساسا. فوجدنا أنّ المدونة الأدبية موضوع بحثنا تحتوي مصطلحات كثيرة جدا عبّر بها الأدباء عن أشكال من القول متصلة بالمناظرة تبدو من الوهلة الأولى مترادفة متماثلة خصوصا أنّها استخدمت أحيانا استخداما يشوبه الخلط واللبس ممّا يعمّق الإحساس بإشكالية المصطلح والمفهوم.

هذه المصطلحات تندرج كلّها في ما سمّاه توفيق الزيدي خطاب السّجال، يقول في هذا الصدد: «إن خطاب السّجال وليد فعل السجال وإلى مثل هذا الخطاب تُرَدُّ المناظرات بمختلف أنواعها عند العرب» (الزيدي ٢٠٠٠، ١٧٥) فالمناظرة عنده شكل من أشكال السّجال المعروفة عند العرب وقد حصرها في المعارضة والمفاخرة والمنافرة (نفسه ص١٦٥). فما هي الفروق بينها؟ ثم ما هي الأنواع التي تُردّ إلى المناظرة ؟

تحفّ بالمناظرة مصطلحات عبّر بها الأدباء والنقاد عن فنون مغايرة لها وإن شاركتها بعض خصائصها. ويمكن تبويب هذه المصطلحات بابيْن اثنيْن. فالمناظرة وليدة المفاخرة والمنافرة والمناقضة والمعارضة وهي مصطلحات متواترة في المدوّنة

الأدبيـة والنقـدية منذ الجـاهليـة وإلى حـدود القـرن الثـاني الهـجـري حين بدأ مصطلح المناظرة يظهر في الأدبيـات الإسـلامـيـة وخـصـوصـا في المجـال الديني عامّة والكلامي خاصّة. وقد بدأت المناظرة تحلّ شيئا فشيئا محلّ هذه الأجناس ما عدا المناقضة والمعارضة فقد بقيتا مزدهرتين ومقتصرتين على الشعر دون غيـره من أجناس الكلام، على أن حـضـور مـصـطلح المنـاظرة بقي لفـتـرة طويلة مقتـرنـا ببعض تلك المصطلحـات المحيلة على الأجناس التي سبقتها كالمفاخرة والمنافرة. فكيف سنميّـز المناظرة ونخـرجها من هذا الخليط الشـائك من الفنون والأجناس والأنواع؟

تقترن مجموعة من هذه المصطلحات بدلالة إيجابية بحسب جهة الخطاب والموقف الذي يحمله المتكلم وبحسب السياقِ الذي ترد فيه. وهي تمثّل مجموعة أولى من المصطلحـات الواردة في مؤلفـات الجـاحظ والتـوحـيـدي. ونذكـر منهـا المناظرة والجـدل والجـدال والمجـادلة والمحـاورة والمنـاقـشـة والمذاكـرة والمبـاحـثـة والتحاجّ والاحتجاج والمواتاة والجواب والقطع. فهذه المصطلحات تعبّر عن جوانب من حدّ المناظرة وكلّها جوانب متعلقة بالمقال، وهو ما افتقدناه في التعريفات السابقة.

وفي مقابل ذلك نجد مصطلحات أخرى تمثّل مجموعة ثانية منها المقارعة والخصام والمشادّة والمحادّة والمناقضة والمشورة والقبقبة والتَفَيْهُقُ والمسالطة والمبالطة. وهي مصطلحـات تنتمي إلى «خطاب التشنيع وتتميّز بعرض ما من شأنه أن يحطّ من قيمة الطرف المقابل للخصم وتستخدم لغاية التقبيح». (الزيدي ٢٠٠٠: ١٧٥-١٨١).

ويُعدّ الجاحظ من أكثر المتناظرين استخداما لمصطلحات الشنعة والتشنيع وذلك في إطار هجومه العنيف على خصومه أثناء الردّ على الشعوبية وأصحاب المذاهب أو الملحدين أصحاب الشبهات وأهل الزيغ والطّاعنين على الإسلام من أصحاب الأديان الأخرى كاليهود والنصارى والمانوية والديصانية، وهو في جلّ كتبه يخاطب الآخر فيقول: «وعبتني بكتاب الصرحاء والهجناء ...» (الحيوان١/٤) وتتكرّر هذه العبارة عدة مرات في الصفحات الأولى من كتاب «الحيوان» بعَدَدِ الكتب المذكورة «ولم أرك رضيت بالطعن على كل كتاب لي بعينه حتى تجاوزت ذلك إلى أن عبت وضع الكتب كيفما دارت بها الحال وكيف

تصرفت بها الوجوه وقد كنت أعجب من عيبك البعض بلا علم حتى عبت الكلّ بلا علم ثم تجاوزت ذلك إلى التشنيع ثم تجاوزت ذلك إلى نصب الحرب» (نفسه١/٣٨) حتى سمّي خصم الجاحظ العائب فهو الطاعن في مؤلفاته. ولا يتردّد الجاحظ في مطالبة هذا العائب بالكفّ عن ذلك بعبارات التشنيع قائلا: «فهلاّ أمسكت - يرحمك الله - عن عيبها، والطعن عليها، وعن المشورة والموعظة، وعن تخويف ما في سوء العاقبة إلى أن تبلغ حال العلماء ومراتب الأكفاء» (نفسه١/٢٥)، و قد يتجاوز عبارات التشنيع إلى الهجاء اللاّذع فيُخرج مخاطبه من حلبة العلماء ويُلحقه بالجهّال.

إنّ مصطلح المناظرة ينفتح على مصطلحات التشنيع مع الجاحظ خاصة فتصبح المناظرة خطاب سجال وحرب، وتبتعد عن معنى الرغبة في التباري والتنافس الهادفين إلى «إبراز التفاضل في المعرفة» (الرسائل ٤/٤٣) وأن تزيد عقل غيرك في عقلك» (نفسه ١/٩٦). وتغيب عند ذاك المصطلحات الدالة على هذا المعنى الأول لفنّ المناظرة وهي مصطلحات المجموعة الأولى. فالجاحظ وهو يناظر خصومه بعيدٌ جدا عن الرغبة في التباري أو التنافس أو المذاكرة أو المباحثة والمقابسة. إنه مسكون بهاجس الدفاع عن الدين والمذهب، أي بالهاجس العقدي فمناظراته «خصومات ومنازعات» (نفسه ٤/٥١) من جهة و«مفاخرات ومنافرات» من جهة أخرى، قال على لسان أحد العرب: «ونحن أصحاب التفاخر والتنافر والتنازع في الشرف والتحاكم إلى كل حكم مقنع وكاهن سجّاع ولنا التعاير بالمثالب والتفاخر بالمناقب ونحن أحفظ لأنسابنا وأرعى لحقوقنا وتقييدها أيضا بالمنثور المرسل بعد الموزون المعدل بلسان أمضى من السنان وأرهف من السيف الحسام حتى نذكرهم ما قد درس رسمه وعفا أثره» (نفسه١/٢٢). وهذا القول يعرّف المفاخرة والمنافرة وقوامهما المنازعة والمخاصمة وأساسهما المناقشة والمباينة ووسيلتهما المنثور المرسل والموزون المعدل وكلّ هذه المصطلحات قد تواترت في مدوّنة الجاحظ . وإنّ كثيرا من مناظرات الجاحظ إلى التفاخر والتنافر والمنازعة والمخاصمة أقرب منها إلى المذاكرة والمباحثة والمحاورة خلافا لما هو الأمر عند التوحيدي .

ولقد ربط الجاحظ صراحة بين المناظرة والمنازعة والخصومة في شاهد طريف من كتاب البخلاء جاء ضمن أخبار محمد بن أبي المؤمل، وقد جرى

الحوار بينه وبين الجاحظ حول الزيادة في الخبز: «قلتُ [الجاحظ]: ومَن فرض لهم [الحضور وقد استضافهم البخيل وفيهم الجاحظ] هذه الفريضة؟ ومن جزم عليهم هذا الجزم ؟ أرأيت إن لم يشبع أحدهم رغيفه أليس لابدّ له من أن يعوّل على رغيف صاحبه أو يتنحّى وعليه بقية أو يعلّق يده منتظرا للعادة ؟ فقد عاد الأمر وبطل ما تناظرنا فيه. قال: لا أعلم إلاّ ترك الطعام البتة أهون علينا من هذه الخصومة. (بخلاء ١٧٧/١) فالمناظرة استوت والخصومة في التعريف مثلما ورد على لسان هذا البخيل.

ومع ذلك فإنّ الجاحظ كثيرا ما سعى إلى تبرئة نفسه من هذه الخصومات الكلاميّة وإلى تنزيه كتبه عن المهاترة والجدال يقول مثلا: « فإن نحن جعلنا لابتدائه جوابا وجعلنا لجوابه الثاني جوابا خرجنا إلى التهاتر وصرنا إلى التخابر ومن خرج إلى ذلك فقد رضي باللجاج حظّا وبالسخف نصيبا» (البخلاء ١١٤/٢). ويقول أيضا: «ولو كان هذا الكتاب من كتب المناقضات وكتب المسائل والجوابات وكان كل صنف من هذه الأصناف يريد الاستقصاء على صاحبه ويكون غايته إظهار نفسه وإن لم يصل إلى ذلك إلا بإظهار نقص أخيه ووليه لكان كتابنا كبيرا ... ونحن نعوذ بالله من هذا المذهب (الرسائل ٣/ ٢٢٠). وإنّ الإعلان الصريح عن ضرورة الابتعاد عن التهاتر - وهو ترامي المتناظرين بالتهم وبما لا يجب من الكلام- وعن التخابر- وهو التعالي في العلم والمعرفة- وعن اللّجاج - وهو التمادي في الخصام - يأتي لمجرد الإيهام لأنّ جلّ مناظرات الجاحظ لا تخرج عن هذه النزعة في الكلام. والسبّب في ذلك راجع إلى أثر علم الكلام في مناظراته والرغبة في الردّ على المخالفين وإفحامهم. وهذا يعود إلى الوازع العقدي فلا سبيل إلى التذاكر والتباحث وإنما السبيل إلى التباين والتماحك والمماراة والحجاج واللّجاج والحرب والسجال، وتصبح المناظرة في هذا السياق ضربا من الجدل والخصومة والسجال.

إنّ تردّد الجاحظ بين الاعتراف بنزعته السّجالية في الردّ على الخصوم أثناء التناظر معهم، وبين التنزّه عن الجدال والمراء يدلّ على أمر أساسي وهو سيطرة الوازع المذهبي على فعل التناظر في كتبه.

ولئن كان الجاحظ ينزع أثناء التناظر إلى الجدال والمنازعة والمناضلة بالفعل فإنّ أبا حيّان التوحيدي كان يترفّع عن هذا النوع من المناظرات وينزّه أدبه عنه

وقد عبّر عن ذلك في مناسبات عدة منها قول نقله عن ابن بقّال قال: قال ابن الهيثم: «جمع بيني وبين عثمان بن خالد فقال لي: أحبّ أن أناظرك في الإمامة فقلت: إنك لا تناظرني وإنما تشير عليّ فقال: ما أفعل ذلك ولا هذا موضع مشورة وإنما اجتمعنا للمناظرة...» (الإمتاع ٣/١٩٥). فالتمييز بين المناظرة والمشورة واضح في هذا السياق باعتبار أنّ المناظرة إيجابية والمشورة سلبية. فمع التوحيدي أخذ مصطلح المناظرة يخلص للدلالة الإيجابية ويستقلّ عن مصطلحات الشنعة ولعلّ ذلك راجع لخفوت الصراع المذهبي بين الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية .

وكثيرا ما استنكر التوحيدي ما يقع فيه المتناظرون من جدال سخيف عبّر عنه بعبارات عديدة تنتمي إلى خطاب التشنيع والاستهجان ومن ذلك قوله واصفا أبا الفتح بن فارس للوزير وقد طلب منه ذلك: «وله مع طاهر بن محمد بن إبراهيم شرر وقبقبة وتنديد وشنعة» (نفسه٣/٢٠٦) فالقبقبة تحيل على «حكاية صوت البطن... وعلى الترجيع الهدير» (لسان العرب) وتنتمي مصطلحات التنديد والشنعة والشرر كلّها إلى خطاب التشنيع، وهي تخرج المناقشة عن فنّ التناظر الذي أساسه إظهار الصواب و التفاضل في المعرفة وزيادة عقل غيرك إلى عقلك .

ومن ذلك أيضا قوله عن ابن ثوابة الكاتب: «وله مناظرات واسعة في هذا الباب مع جماعة من أهل زمانه ناقضوه وعارضوه وكاشفوه وواجهوه...ولم يقلع عن مسالطتهم ومبالطتهم» (نفسه ٢/١٣٨) فهذا القول قد جمع عددا من المصطلحات المتعلقة بالمناظرة وهي المناقضة والمعارضة والمكاشفة والمواجهة والمسالطة والمبالطة وكلّها تخرج المناظرة عن أساليبها وغاياتها الصريحة. والواضح أنّ التوحيدي قد استهجن هذا النوع من المناقشات التي يزعم أصحابها التناظر فوصف للوزير أبا طالب الجرّاحي بقوله: «إنه يخرّج الإنسان بتفيهقه وتشادقه واستحقاره ... وهذه أشكال تعجب الصبيان ولا تنفرهم من المعلمين ...» (نفسه ١/٧٠). فالتوحيدي يذمّ أساليب التوسّع والتنطّع في الكلام وهي أساليب معيبة في كتب البيان العربي عامة لما توحي به من صنعة وتكلّف يخرجان الخطاب من دائرة الفصاحة والبلاغة عموما. قال القنوجي: «لما كان باب المناظرة في الردّ والقبول متسعا وكلّ واحد من المناظرين في الاستدلال

والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج ومنه ما يكون صوابا ومنه ما يكون خطأ فاحتاج الأيمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الردّ والقبول وكيف يكون حال المستدلّ والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاّ وكيف يكون مخصوصا منقطعا ومحلّ اعتراضه أو معارضته وأين يجب عليه السّكوت ولخصمه الكلام والاستدلال...» (القنوجي، ص٢٠٨) فالمناظرة خطاب يقتضي آدابا وتكافؤ المتناظرين وشروط التناظر وحضور الحكم والحاضرين.

ومن هذا المنطلق وضع القدامى شروطا للمناظرة وخصالا للمتناظرين وألحوّا على ضرورة توفّرها حتى يمكننا الحديث عن المناظرة بما هي «علم يعرف به كيفية آداب البحث»، وبما هي «النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب»، وهذا هو التعريف الاصطلاحي الذي نجده في «الكشاف» للتهانوي وفي «التعريفات» للجرجاني وفي جلّ كتب الأصول والفقه. ونقله جميع الدارسين المعاصرين كما سبق أن أشرنا نقلا حرفيا دون توضيح السياق المعرفي المساعد على فهم هذا التعريف.

إن السياق قد تحكّم في معجم المناظرة وكان وراء هذا الثراء المعجمي الاصطلاحي. فالمصطلح ينطق بموقف صاحبه وميولاته المذهبية ومدى حياده. كما أنه منبئ أحيانا بالإطار (الاحتفالي / المدرسي التعليمي/ السجالي / المذهبي الديني / السياسي...) الذي دارت فيه المناظرة وذلك كلّه مساهم في توليد المصطلحات المنتشرة والمتفرّعة عن المصطلح النواة الذي هو المناظرة. فمصطلحات الشنعة مثلا من قبيل المقارعة والخصومة والمشادّة والمحادّة والمناقضة والمشورة والقبقبة والتفيهق والمسالطة والمبالطة كلها تحيل على مفهوم المناظرة ملتبسا بمعنى إضافي سلبي مرتبط بالخصومات المذهبية والسياسية وما يتخللها من انفعالات ورفع صوت وحركة يد، وبخلاف ذلك فإنّ مصطلحات الجدل والجدال والمجادلة والمحاورة والمناقشة والمقابسة والمذاكرة والمباحثة والتحاجّ والاحتجاج والمواتاة والجواب والقطع كلّها تحيل على مفهوم المناظرة مصحوبا بمعنى إضافي مرتبط بالمتلقي إذ يميل إلى تمجيد هذا النوع من التناظر لما يحقّقه من تنمية العقل والمعرفة ولما يؤكده من خصال محمودة في المناظر تقرّبه إلى شخصية العالم وملامحه في الثقافة العربية الإسلامية وأخيرا لما يناله المناظر من جزاء لتعاونه على إظهار الحق والصواب وتصحيح الخطإ ودحض الباطل.

وتنتشر عن المناظرة مصطلحات كثيرة وتتفرّع حسب ما يحتاج إليه الأديب الذي يستخدم المصطلح استخداما تداوليا. فالجاحظ -بعد أن مجّد المذاكرة لما تحققه من تلقيح للألباب ولما تبعثه من نشاط فكريّ- يذمّ المذاكرة في سياق التناظر في البخل فيقول: «واعلم أن هذه المقايسة وطول هذه المذاكرة أضرّ علينا مما نهيتك عنه» (البخلاء، ١/١٧٦) فتغيّر المخاطب والجهة ساهم في تغير الموقف من المذاكرة إذ كان موقف الجاحظ سلبيا وموقف البخيل إيجابيا.

أمّا التوحيدي فإنه يمجّد الحجاج والمحادّة تارة حين يتحدث عن العرب فيقول: «فتقوم أسواقهم بها فيتناشدون ويتحاجّون ويتحادّون..» (الإمتاع١/٨٥) ويذمّهما تارة أخرى حين يتحدث عن المتكلمين المنتسبين إلى علم الكلام فيقول: «وإن كثيرا ممّن لا يكتبون ولا يقرؤون ولا يحتجّون ولا يناظرون ولا يكرمون ولا يفضلون خير من هذه الطائفة وألين جانبا.» (نفسه، ١/١٤٢) فتغيّر دلالة المصطلح الواحد عند الأديب الواحد محكوم بتغير المتحدّث عنه أو موقف المتكلم والجهة التي يصدر عنها حكمه.

وإنّ تعدّد المصطلحات قد يحيل في كثير من الأحيان على تنويعات للأصل الواحد وهو فنّ المناظرة. ولكنّه يحيل أيضا على فنون أخرى سبقت ظهور المناظرة وجاورتها لفترة قصيرة. واشتركت معها في كثير من الخصائص حتى كادت الحدود بينها تذوب، وحتى ظنّ كثير من الدارسين أن لا فرق بين الخطبة والمناظرة، أو بين الجدل والمناظرة. فما هي الفنون المجاورة للمناظرة؟

II. المناظرة وما جاورها من فنون

أشرنا في مقدّمة هذا الباب إلى أنّ المناظرة قديمة قدم الإنسان. وهي تعدّ أيضا مظهرا من مظاهر النهضة الفكريّة والحضارية في عدد من المجتمعات القديمة والحديثة. «فقد قامت النهضة الإغريقية القديمة على شكل مماثل للمناظرة عرف بالمحاورة مثل محاورات جورجياس وبروتاغورياس وغيرهما من الشكّاك أو الرّيبيّين اليونانيين... كما عرف العصر اللاتيني الشيء نفسه تقريبا، بل إنّ ما عرف بالمجادلة أو المناظرة الوسيطيّة (*Disputatio médiévale*) كان له الدّور الرئيسي في إنهاء القرون الوسطى والدّخول إلى الحداثة» (الفجاري ٢٠٠٨، ص٢٥٥). فالحوار في أشكاله المتنوّعة (محاورة / مناظرة) علامة رقيّ

فكريّ ونضج عقلي. وهو من علامات النهضة في عدد من الحضارات، ارتبط بالأنظمة الديمقراطية عموما حيث يُسمح بالكلام والخلاف. وكلّما خفت الحوار وتقلص وضمُر، غلب الصوت الواحد يعدم مَن يناقشه ويعترض عليه، و مالت الحضارة إلى الانغلاق والاستبداد.

والمناظرة سليلة أجناس قديمة سبقتها ثمّ جاورتها إلى أن حلّت محلّها فعوّضتها. ومع ذلك بقيت رواسبُ من تلك الأجناس تطفو تارة على سطح النصّ وترسب أخرى إلى قاعه. فنشأ ضربٌ من التداخل بينها «فرضَته طبيعة التطوّر التي مرّت بها الأجناس الأدبيّة» (نفسه) عند العرب القدامى. وامتزجت خطابات عدّة في جنس جديد هو المناظرة. والجنس الجديد مثلما يرى تودوروف (١٩٨٨-١٩٨٧،٣٠) «هو دائما تحويلٌ لجنس أو عدّة أجناس أدبيّة قديمة عن طريق القلب أو التحويل أو التركيب»(1). فلا يكون إبداع من لا شيء، وإنّما هو تطوّر لبعض الأجناس القديمة. ولذلك بقي عدد من المناظرات التي في مدوّنتنا يحمل آثار تلك الأجناس المضمحلّة والأنواع المندثرة ومن أبرزها المحاورة والجدل والخطابة من جهة، والمنافرة والمفاخرة من جهة أخرى. وهي أجناس في كلّ الحالات منجبة لجنس المناظرة (*Génotextes*)(٢)، (مختار الفجّاري ٢٠٠٨، ٢٦٣) يعود بعضها إلى المؤثرات الخارجيّة وتحديدا اليونانيّة. ويعود الآخر إلى مؤثرات

---

(1) Un nouveau genre est toujours la transformation d'un ou de plusieurs genres anciens: par inversion, par déplacement, par combinaison.", (La notion de littérature, l'origine des genres, p30).

(٢) لمزيد التوسّع في هذا المصطلح يُنظر بحث آلان راباتال (*A. Rabatel*) ٢٠٠٦، «الأصوات في النصّ الأدبي».

(*"Les voix du texte littéraire", in "le sens et ses voix"*). وهو يعيد هذا المفهوم إلى الإنشائيين ومنهم جينيت الذي تحدّث عن التناصّ، وكرستيفا التي تحدّثت عن التناص وبحثت في العلاقة بين نصّ منجب ونصّ ظاهر في إطار تحليل دلالي يرتبط بمسار توليد النظام الدّال.

"Les relations entre géno-texte et phéno-texte, dans le cadre d'une sémanalyse qui s'attache au processus de génération du système signifiant". p180.

داخليّة لها علاقة بفنون أصيلة في الثقافة العربيّة القديمة.

وقد نشأت بين هذه الأجناس والمناظرة علاقات مختلفة تتراوح بين التناصّ (*Intertextualité*) كما هو عند رولان بارت (*R.Barthes*) وإعادة الإنتاج (*Reproduction*) والكتابة (*Réécriture*) مثلما بيّنتهما جوليا كريستيفيا (*Kristeva*)، والتطريس (*Palimpsestes*) عند جيرار جينيت (*Genette1982, p7-17*)، هذا الذي اعتبر تداخل النصوص من علامات الأدبيّة فقال: «أقول إنّ موضوع الشعريّة ليس النصّ في فرادته فهذا شأن النقد، ولكن جامع النصّ *[...]* أي مجموع المستويات العامّة، أو المتعالية - وأنماط الخطاب، وصيغ التلفّظ، والأجناس الأدبية *[...]* التي يحملها كلّ نصّ مفرد». وقد حدّد في كتابه المذكور سابقا خمس حالات لهذا التداخل(١).

ومع ذلك فليس من رهانات هذا البحث دراسة «مصادر المناظرات»، وإنّما نكتفي بالإشارة إلى ظاهرة تداخل النصوص في المناظرة الواحدة باعتبارها من علامات الفنّ الأدبي لا غير. فميزة ناقل المناظرة وراويها الأساسية أن يتكلّم بأكثر من صوت بل لعلّه يختزل ما قيل قبله فإذا المناظرة نصّ متعدّد بما يتضمّنه من أمثال وخطب وأشعار. فيغدو ذلك من مقوّمات الأدب فيها. وليس خافيا أنّ أبا عثمان يعمد إلى صياغة بعض مناظراته نوادر في كتاب «البخلاء»، ورسائل

---

(١) هذه الحالات هي:

- النصوص المصاحبة، وتتعلّق بكلّ ما يرافق النصّ الأصلي من نصوص أخرى هي بمثابة العتبات (*Seuils*)، ومنها العنوان والإهداء والتصدير والمقدّمة وكلمة الناشر وغير ذلك.
- النصّيّة الجامعة، *Architextualité* وتبحث في العلاقة بين النصّ والجنس الأدبي الذي ينتمي إليه.
- النصّية اللاحقة، *Hypertextualité* ويتعلّق الأمر معها بأشكال العلاقة بين النصّ السابق *Hypotexte* والنصّ اللاحق *Hypertexte* مثل المحاكاة أو المعارضة.
- التناصّ، *Intertextualité* ويتعلّق بحضور نصّ في نصّ آخر على سبيل الاستشهاد مثلا أو التحويل.
- النصية الواصفة، *Métatextualité* وهي التعليق على النصّ داخل النصّ ذاته.

في «الرّسائل». ويجعل التوحيدي مناظراته مسامرات وأخرى بصائر وذخائر للموعظة والاعتبار، وقد يصوغها محاورات وكلّ ذلك داخل في خطّته الأدبيّة.

II. ١ المناظرة بين المحاورة والجدل

لمّا كانت المناظرة فنّا حواريّا يعتمد ازدواجا صوتيّا (*Diaphonie*)(١)، ويشترط وجود طرفين فأكثر فيها، فقد كانت لها بالمحاورات قرابة بشكل أو بآخر. فمن حيث الشكل يمكن أن نعتبر المناظرة محاورة (*Dialogue*)(٢)، أوّلا وقبل كلّ شيء. لكن المحاورات أنواع كثيرة: فمنها «محاورة الأكفاء» و«مفاوضة الإخوان» ومنها «المذاكرة» و«المراجعة» ومنها مجرّد «المحادثة والمناقشة». وكلّ محادثة أو مناقشة بين طرفيّن تعتمد الحوار نمطا للتخاطب تكوّن محاورة. غير أنّ المناظرة مناقشة تنهض على نوع خاصّ من الحوار، هو الحوار الخلافي بله الصداميّ، وهو ما يدرجها في ما يسمّيه مارك أنجنو (*M. Angenot, 1995, 9*) «أدب الخصومات» (*Littérature du combat*). وهذا يحيلنا مباشرة إلى فنون السّجال (*Polémique*) مثلما هو عند أركيوني (*Orecchioni,* ١٩٨٤) ويتميّز بأنّه محاورة قائمة على اختلاف قد يبلغ حدّ الخصومة والحرب. وبهذا نخرج من محاورة الأكفاء و«مفاوضة الإخوان» إلى «منازعة الخصوم» و«مقارعتهم»(٣)، ممّا يؤكّد أنّ النصّ الأوّل المنجب للمناظرة ليس المحاورة اليونانيّة كما يذهب إلى ذلك عدد من الدارسين، وإنّما المنافرة العربيّة كما سنبيّنه لاحقا. على أنّنا لا نعدم تأثيرا للمحاورة في المناظرة.

---

(1) La diaphonie est la reprise et l'intégration du discours de l'interlocuteur dans le discours du locuteur". Roulet et al1985:70, in dictionnaire d'analyse du discours, p180.

(٢) يحيل مصطلح الحوار في العربية والفرنسية على مراجعة الحديث والكلام والمجاوبة. وتحيل اللاحقة (*di*) على عدد المتحاورين وهو اثنان، وبمقتضى ذلك يكون الحوار تبادلا للأقوال (*Echange de parole*).

(٣) كلّ هذه المصطلحات وغيرها مقتبس من مدوّنة البحث ومتواتر فيها.

أ- المناظرة والمحاورة الفلسفيّة

جعل عدد من الدارسين المحاورة مرادفة للمناظرة، واستخدم كلّ من الجاحظ والتوحيدي المناظرة في معنى المحاورة في بعض السياقات، وبالخصوص عندما نقل التوحيدي المحاورات الفلسفية في كتبه. لذلك حاولنا أن نبحث في خصائص المحاورة الفلسفية أوّلا وقبل كلّ شيء. فنظرنا في بعض محاورات أفلاطون (أفلاطون ١٩٩٤) أشهر المحاورات الفلسفية -في رأينا- وأكثرها تمثيلا للأنموذج الأوفى للمحاورة. وبحثنا في الحوار وخصائصه، ثمّ أسلوبه ومنهجه، وأخيرا في هدف المحاورة. وانتهينا إلى خصائص المقام الذي يصاحبها، فتبينّا بعض خصائص المحاورة الفلسفية ومنها: أنها حوار شفوي يدور بين اثنين أو أكثر. فهو حوار متعدّد الأطراف. فجُلُّ محاورات أفلاطون تدور بين سقراط وعدد من المحاورين فيهم الطبيب والشاعر والسفسطائي وغيرهم، وكأنّ الفيلسوف يحاور المجتمع بفئاته المتنوعة وينقد رؤاهم وطريقة تفكيرهم.

إضافة إلى ذلك فإنّ مدوّن المحاورة يشارك فيها بالاختصار أو الحذف أو الزيادة. وهذا ما صرّح به أفلاطون («المأدبة» (فلسفة الحبّ)، ٣٠) حين دوّن محاورات سقراط إذ قال في محاورة المأدبة (فلسفة الحبّ): «ولم يذكر أرستديموس كلّ ما دار على ألسنة المتكلمين بالحرف الواحد. ولا أذكر أنا ما رواه أرستديموس. وحسبك أن أروي لك ما علق بذاكرتي من حديث كلّ واحد منهم وأهمّ ما تضمّنه» فانطلاقا من هذا القول يعتمد أفلاطون على قوّة الحافظة وما تسعفه به من الحوار الذي دار بين سقراط وأصحابه. كما أنّه يقرّ في نهاية الشاهد بتصرّفه في الحوار. وهذا ما دفع بعض الدارسين إلى القول بأن أفلاطون قد يكون كتب تلك المحاورات بنفسه ووضعها من عنده راسمًا شخصية خيالية أنموذجية للفيلسوف سقراط.

ومن خصائص المحاورة أيضا أنّها تهدف إلى «ذكر الحقيقة» عارية. وقد أكّد سقراط في «المأدبة» ذلك إذ يقول لمحاوره أجاثون ساخرا من شاعريّته وتزويقه الكلام منتقدا أسلوبه وقصور منهجه: «وكنتُ من الغباء بحيث زعمتُ أن خير سبيل هو ذكر الحقيقة في أيّ أسلوب... فإني راغب صادق الرغبة في قول الحق على طريقتي وبأسلوبي». ثمّ توجّه إلى فيدريس قائلا: «فما قولك يا فيدريس هل يرضيك قولي هذا أن أسوق حديثا بسيطا أبسط فيه حقيقة الحبّ وتجيء ألفاظه

وعباراته من وحي الساعة لا صنعة فيها ولا تجمّل» (أفلاطون ١٩٧٠، ٥٤).

لقد انتقد سقراط في الظاهر طريقته في الوصول إلى الحقيقة، في حين قصد التلويح إلى غباء محاوره الذي يعمد إلى تعمية الحقيقة بالصنعة والتجمّل في الأسلوب. وهذه طريقة سقراط في نقد محاوريه، فهو لا يستخدم لفظا عنيفا أو أسلوبا شرسا.

ومن هذا المنطلق تتضح خاصية أخرى للمحاورة الفلسفية وهي أنّها تنأى عن الصنعة في مستوى الأسلوب وتعمد إلى البساطة الناتجة عن الوضوح، وضوح الفكرة الذي لا يتحقق إلا بتدقيق المفاهيم والتعريفات لذلك يلّح سقراط في محاوراته على الانطلاق من المفهوم والتعريف. فالأسئلة الأولى من المحاورة عادة ما تنعقد على الحدود. وهذا يجعل الفكرة واضحة جليّة. ولقد سخر سقراط من «الخطبة البارعة» التي قدّمها أجاثون الشاعر فقال: «يا سيدي العزيز كيف لا تتولاّني الحيرة بعد سماع هذه الخطبة البارعة الرّائعة؟ وإنْ كانت مقدّمتها لا تستوي مع بعض أجزائها في الجودة ولكن جمال اللفظ وروعة السبك يبهران السامع ويأخذان عليه نفسه» (ن، ص ٥٢). ففي هذه المداخلة موقفان فيهما نقد ساخر: الأول غير مباشر ينقد براعة الأسلوب وجمال اللفظ وروعة السبك، والثاني مباشر ينقد عدم تساوي الأجزاء أو الأقسام في الجودة. وكلّ هذا يؤكّد أنّ المحاورة تهتمّ بالفكرة جليّة واضحة بعيدة عن أساليب البيان وعن خصائص الخطابة. فالخطابة تساهم في حجب الحقيقة لأنّها تُضلّل وتُعمّي بدل أن توضّح وتجلّي، وهذه الأفكار تبني ببساطتها ووضوحها منطقا يفهمه العقل ويقبله ويطمئن إليه. وقد أشار سقراط في نقده المباشر لمداخلة أجاثون إلى خلل في المقدّمة والأقسام. وألحّ على شرط التساوي في الجودة حتى تكون المداخلة متوازنة. وهذا مرتبط بما سبق من منطق يحكم المحاورة.

إنّ المحاورة تعتني بمنهج تقديم تلك الأفكار فتعتمد طرق الاستدلال المنطقي وتحرص على سلامته ليوصل إلى الحقيقة حتى لا يتحوّل إلى منهج للإقناع مثلما هو عند السفسطائي أو الخطيب. فالمحاور لا يُقنع ولا يُفحم وإنما يُوصل محاوريه إلى الحقيقة بواسطة الحوار مُزيحا الستائر الحاجبة لها. وهكذا كان الحوار لدى الإغريق وسيلة من وسائل تنظيم المعرفة الفلسفيّة.

بقي أن نشير إلى خاصية أخرى مهمّة خارجة عن خصائص الحوار متعلقة

بالمقام الذي دار فيه الحوار، فكثيرا ما يصاحب المحاورة جوّ احتفالي لأنّها تجري في فضاء مخصوص. فعادة ما تكون المحاورة مكوّنا من مكوّنات المسامرة.

ومن الواضح أنّ فنّ المناظرة تأثر بالمحاورات الفلسفية. فجاء عدد من المناظرات في شكل محاورات، كالمحاورة حول العشق التي جرت أمام يحيى البرمكي. فلئنْ اعتبرها بعض الناقلين والدارسين مثل المسعودي في «مروج الذهب» ومجدي وهبة في «معجم مصطلحات الأدب والنقد» (وهبة والمهندس١٩٨٤، ٣٩٠) مناظرة، فإننا نجدها إلى المحاورة أقرب. فقد كان كلّ طرف فيها يقدّم تعريفا للحبّ من جهة مخصوصة دون أن يلغي ما سبق أو يساجله كما هو الحال في المناظرة. وقد تأثر المتحاورون فيها بمأدبة أفلاطون التي تحاور فيها سقراط وبعض الفلاسفة في عاطفة الحب.

ويبدو أنّ التوحيدي استفاد في جزء مهمّ من أدبه (المقابسات، البصائر والذخائر وحتى في الإمتاع والمؤانسة) من المحاورات الفلسفية. فنقل كثيرا ممّا كان يجري في مجلس يحيى بن عديّ وأبي سليمان المنطقي من محاورات.

ولئن بدت المحاورة أعمّ من المناظرة، فإنّ المناظرة في أصل نشأتها متأثرة بالمحاورة الفلسفية عامّة واليونانية خاصّة. ورغم أنّ بعض الدارسين أنكر ذلك فإننا نرى أنّ هذا التأثر لا يُنقص من أصالتها البتّة. فالواضح أنها استلهمت بعض خصائصها مقالا ومقاما. وسيظهر ذلك في عدد من المحاورات - المناظرات التي نقلها التوحيدي على وجه الخصوص في كتبه المختلفة، إذ كان ينقلها في سياقات مختلفة ولأغراض متنوّعة.

والملاحظ أنّ هذه المحاورات تقوم على الجدل بما هو أسلوب في فنّ الحوار يعتمد السؤال والجواب. و قد وضع أفلاطون على لسان سقراط أصول الجدل في أولى مراحله. لكنّ الجدل سيعرف تطوّرا كبيرا مع أرسطو، أحد تلاميذ أكاديمية أفلاطون. إذ تطوّر الجدل من مجرّد أسلوب في فنّ الحوار يعتمد كما سبق السؤال والجواب إلى فنّ يعتمد الاستدلال ويهدف إلى الحقيقة عن طريق فحص النتائج المنطقية وإلزام الخصم بالمقدّمات التي انطلق منها. فالجدل عند أرسطو «استدلال يقوم على مقدّمات محتملة مستمدّة من آراء الجمهور أو العلماء» (عبد الله١٩٩٥،٢٣١) وهو يعتمد الاستدلال المنطقي لدحض كلام الخصم وإبراز الحقيقة.

لقد تحوّل الجدل الفلسفي إلى المناظرات فأصبحت تعتمد البرهنة والاستدلال المنطقي لتحقيق الفهم. وأفرط المتكلّمون في استخدام أساليب الجدل الفلسفي في غير ما وضع له في الأصل حتى عاد كما كان مع السوفسطائيين فنّا «مذموما» يستخدم المنطق للإفحام والمغالطة.

وهكذا كلّما كانت المحاورة «مبارزة لفظية ومناقشة جدلية بين متكافئين» وأقبل الناس على سماعها كتلك التي وقعت بين اسكنيز ودمستين أو بين سقراط وأجاثون أو التي في محاورة «الفيدون» أو «القبيادس» أو «المأدبة» اعتبرت مناظرة فلسفية، وكلّما كانت المحاورة مع التلاميذ يقوم الفيلسوف فيها بالتوجيه والمراقبة والتدريب البطيء كما في «الكهف» مثلا كانت محاورة فلسفية. ومن ناحية أخرى كلّما كان الجدل منهجا للاستدلال يهدف إلى الحقيقة كان منهج المناظرة. ومتى كان يهدف إلى توظيف المنطق للإقناع والإفحام والفلج، كان منهج السفسطة والمغالطة. يقول روبريا: «إنّنا مع سقراط لا نتحدث إلى الجماعة كما نتحدث إلى التلاميذ، لأنّنا لا نتحدّث عن الأشياء نفسها ولا للهدف نفسه» (روبريا ١٩٩٣، ١٢).

غير أنّ الجدل ارتبط في الثقافة العربية الإسلامية بالدّين وعلومه لأنّ الفقهاء والأصوليين وعلماء الكلام، كلّا من موقعه استلهم من الجدل الفلسفي أقيسته ومنطقه وطريقته في الحجاج. فانتقل الجدل من الفلسفة إلى الدّين عن طريق علم الكلام. ولقد أنجزت بحوث عديدة عن الجدل في الدّين تعرّضنا إلى بعضها عند تقديم قراءات المناظرة، ونتناول في هذا الفصل ما تعلّق بمواطن الاشتراك والاختلاف بين الجدل والمناظرة فحسب.

ب- المناظرة والجدل الديني

ميّز مصطفى الوظيفي في كتابه: «المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، (دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي)» بين المناظرة والجدل فقال: «هناك مدافعة تسمى مناظرة ومدافعة تسمى جدلا، وتتحدّد المدافعة المناظرة أو الجدل اعتمادا على قصد المدافع، فإن كان المدافع قصده الحق سمّيت مدافعته مناظرة، وإنْ كان قصده إسكات الخصم سميت المدافعة التي بينهما جدلا.» (الوظيفي١٩٩٨)

فهذا الباحث يميّز بين المناظرة والجدل بحسب القصد والهدف من كل واحد منهما، بل إنه يجعل الجدل مذموما والمناظرة محمودة. فالمناظرة في سياق المسائل الفقهية والدينية تتساوى والجدل. والمناظرة في سياق لغوي أو أدبي تختلف عن الجدل وتبتعد عنه في الأهداف والغايات. جاء في «أبجد العلوم» للصديق ابن حسن القنوجي ما يلي: «علم الجدل خصّ بالعلوم الدينية... وله استمداد من علم المناظرة» (ص٢٠٨). فقد حصر الجدل في العلوم الدينية وجعله فرعا من علم المناظرة. ولم يفرّق أحمد أمين مصطفى بينهما. وأورد تعريفا لابن الجوزي يساوي بين المناظرة والجدل الديني، إذ يقول «ولا فرق بين المناظرة والجدال والمجادلة في عرف العلماء بالأصول والفروع وإن فرقوا بين الجدل والمناظرة على طريقة اللغة...» (ص١٧) ثم يضيف: «فموضوع الكتاب إذن في الجدل والمناظرة وذلك في المجال الأصولي الفقهي». فهذا التعريف يساوي بين المناظرة والجدل في مسائل الأصول والفقه. فالمقاربة هنا خضعت لتصنيف أغراضيّ، لذلك لمّا خلص الباحث أحمد أمين مصطفى إلى تعريف المناظرة قال: «ونستطيع أن نضع تعريفا للمناظرة بأنها مجادلة بين اثنين أو أكثر في موضوع ما بهدف إثبات وجهة نظر» (مصطفى١٩٨٤، ص٧). وهذا التعريف مرتبط بمرجعية أصولية حيث لا توجد مناظرات خارج المسائل الدينية الفقهية أو الكلامية، وحيث تأتي المناظرات لتثبيت العقيدة أو المذهب. غير أنّ الجدل يختلف عن المناظرة في الهدف. فهو يهدف إلى إثبات وجهة نظر كما قال أحمد أمين مصطفى، بينما «الغرض من المناظرة إظهار الصواب» و«الحقّ»، لا إثبات وجهة نظر. وقد قام الهادي حمّو في دراسته الموسومة بـ«مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم» (حمّو، دت) بالبحث في مفاهيم الجدل المختلفة اللغوية والاصطلاحية في الفكر الإسلامي القديم، معتمدا المدوّنة الفقهية والأصولية. ونظر في بعض كتب التفسير والفلسفة، وانتهى إلى «أنّ المتتبع لتعريفات هذه العلوم: علم النظر وعلم المناظرة وعلم آداب البحث وعلم الجدل وعلم الخلاف، يجد نفسه أمام فنون مختلفة العناوين، متقاربة المفاهيم، تتطابق في الغاية أو الوظيفة التي تقدّمها إلى رجل الفكر» (حمّو، دت، ٥٨). ونقل في موضع آخر من الكتاب قولا لأبي علي الطبرسي في تفسيره «مجمع البيان» ميّز فيه بوضوح بين هذه المصطلحات فقال: «المخاصمة والمجادلة والمناظرة والمحاجة نظائر وإن كان

بينها فرق. فإن المجادلة هي المنازعة فيما وقع فيه خلاف بين اثنين. والمخاصمة المنازعة بالمخالفة بين اثنين على وجه الغلظة. والمناظرة فيما يقع بين النظيرين. والمحاجة هي محاولة إظهار الحجة» (ص٤٥). فميّز المناظرة بتكافؤ الطرفين المتنازعين وهما المتناظران.

لقد ضمّت كُتبٌ عديدة، هي عبارة عن مصادر فقهية أو أصولية، مناظرات كثيرة بين الأنبياء وأقوامهم، قصّها القرآن على المؤمنين في مناسبات مختلفة، ولأغراض متنوعة، ومناظرات في قضايا فقهية وأصولية وقع تدوينها في أمّهات كتب الفقه وكتب الأصول. ولعلّ أشهر هذه القضايا خلق القرآن وصفات الله والجبر والاختيار وغيرها. وقد جرى بعض هذه المناظرات بين الفقهاء في المذهب الواحد مثل مناظرات الإمام الشافعي وتلامذته في الفقه «فكثرة المذاهب الفقهية مدعاة للتناظر في بعض القضايا». وفي «طبقات الشافعية» للسبكي أطراف من هذه المناظرات. وممّا يذكر أن أبا العباس بن سريج القاضي رئيس الشافعية ببغداد كان شغوفا بمناظرة داود الظاهري، حتى توفي داود ومضى يناظر ابنه محمدا في المذهب الظاهري.»(شوقي ضيف١٩٧٣، ٥٣٦). وجرى البعض الآخر بين أئمة المذاهب الفقهية المختلفة مثل الشافعية والحنابلة، وبين أئمة المذاهب الكلامية المختلفة كالمعتزلة والأشاعرة. وجرت مناظرات كثيرة بين الفقهاء والمتكلمين من السنة والمعتزلة، وبين الفقهاء أو المتكلمين، وبين الطاعنين في الإسلام وتحديدا في القرآن كالقول بتناقض آياته أو تناقض معانيه أو غير ذلك ممّا ورد في هذه المناظرات ومن أشهرها مناظرات ابن حزم وابن النغريلى اليهودي. والملاحظ أنّ التناظر كان يجري مشافهة، فينقله أصحاب المجاميع، أو يجري كتابة فيأتي في شكل ردود ترسّلية. فيؤلّف المتناظرون الرسائل في هذه المسائل كما جرى بين ابن حزم والباجي، وقد يكون خياليا فيوهم المصنّف بحصولها كـ«المناظرة بين عزالدين المقدسي وإبليس اللعين» (عبد الفتاح ص٢٥-٦٢).

والذي يهمّنا في هذا الإطار هو أنّ هذه المناظرات منقولة أو متخيلة قد اشتملت على نزعة أدبية غير خافية وجديرة بالدراسة والاهتمام. ويظهر لنا أنها وردت في إطار الردّ والاحتجاج، وأنّ هذه الأدبية قد اتُخذت وسيلة من وسائل الإقناع والإفحام، لكن هل بالإمكان تتبّع مئات بل آلاف المناظرات المنتشرة في

كتب الفقه وكتب الأصول ومختصراتها وشروحها والحواشي التي صاحبتها؟ وما السّبيل إلى دراسة الأدبية في نصوص هي في الأصل غير أدبية؟

لعلّ اختيار نماذج ممثلة ومعبرة حلٌّ مناسب على ما فيه من نقائص. و لقد وجدنا في المدوّنة الأدبية عموما ومؤلفات الجاحظ والتوحيدي خصوصا نماذج متنوعة من هذه المناظرات انتقلت من سياق فقهي أو كلامي إلى سياق أدبي، فتغيرت وظائفها وتعدّدت.

تضمّنت مؤلفات الجاحظ والتوحيدي عددا من هذه المناظرات وردت في سياقات مختلفة بحسب الوظيفة التي يضطلع بها الأدب في أثر من الآثار. فقد ألّف الجاحظ رسائل كثيرة في الردّ على الطاعنين في القرآن من الشاكّين أو الملحدين أو أصحاب الديانات الأخرى كاليهود والنصارى والمانويّين. وألّف التوحيدي كتبا كثيرة اقتبس فيها عددا من المناظرات الفقهية والكلامية إمّا للمسامرة وإمّا للمذاكرة والمطارحة. ومن ذلك ما جاء في «الإمتاع والمؤانسة» و«المقابسات» و«البصائر والذخائر». فانتقلت بذلك هذه المناظرات التي عُدّت في الأصل غير أدبية إلى كتب الأدب وأصبحت من مكوّناتها الأساسية تضطلع بوظائف جديدة متنوعة. ومن الأجناس المؤثرة في المناظرة الخطابة.

II. ٢ المناظرة والخطابة

لم يميّز عدد من الدّارسين بين الخطابة والمناظرة. ويعود ذلك إلى الاشتراك بين هذين الفنين في مستويات عديدة: منها استخدام الجدل للإقناع والإفحام. ومنها الاشتراك في القضايا التي تطرّقت إليها، وهي في الغالب قضايا دينية وسياسية. هذا الأمر زيّن لكثير من الدارسين الإجماع على أنّ المناظرات ليست إلا لونا من ألوان الخطابة عند العرب. فتحدثوا عن المناظرة المنافرية والمناظرة الجدلية. وأدرجها إيليا حاوي (دت، ص٤٦٤- ٤٦٨) في مختاراته من الخطب العربيّة فأورد مناظرتين واحدة بين ابن الزبير والخوارج، والثانية بين عمر بن عبد العزيز والخوارج أيضا. وتحدث صالح بن رمضان (ابن رمضان ٢٠٠١، ٢٧٦) عن الرسائل الخطابية وأدرج فيها رسائل المناظرات.

ولئن بدت بين الخطابة والمناظرة وشائج قوية سواء في ما تعلق بالأسلوب الجدلي أو المضمون أو الهدف منها، فإنّ المناظرة -مع ذلك- تختلف عن الخطبة

في كثير من خصائص القول. فهي لا تتوجّه إلى نفس المخاطب. ثمّ إنّ الخطابة لا تقوم على الحوار والتفاعل الكلامي المتوفرين في المناظرة حيث يتبادل الطرفان السؤال والجواب. ولا يمكن اعتبار المناظرة وجها من وجوه الخطابة مثلما ذهب إلى ذلك محمد العمري (العمري،١٩٨٦ص١٣) الذي عرّف الخطابة لغويا وانتهى إلى أنها تقوم على «المواجهة بالكلام» أو مراجعة الكلام، وأنّ صيغة المفاعلة تفيد معنى الاشتراك. ونحن نرى أنّ الخطابة لا تقوم على مراجعة الكلام والاشتراك فيه مثلما هو الشأن في المحاورة أو المفاخرة أو المناظرة، وأنّ الخطبة كما جاء في لسان العرب «اسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب على المنبر». والخطبة عند العرب «الكلام المنثور المسجع»[1]، وليست حوارا ومراجعة للكلام ولا تفيد معنى الاشتراك. وإنّما هذه الخصائص كلها ممّا يتعلّق بتعريف المناظرة.

إنّ الخطيب في الخطبة هو المتكلّم الوحيد يتوجّه بخطبته إلى السامعين الذين من واجبهم الإنصات إلى خطبته، بل إرهاف السمع، وسواء ذلك في الخطب الدينية أو السياسية والحربية. يُلقي الخطيبُ خطبته ويتلقاها السامعون دون أن يشاركوا فيها اعتراضا أو دحضا أو حتى تأييدا ودعما. والخطيب لا يُشرك مخاطَبَه في حوار متكافئ، مثلما هو الشأن في المناظرة. فقد سبق أن وضحنا في تعريفها شرط التكافؤ بين المتناظرين.

ففي الخطابة صوت واحد يأمر وينهى، يرغّب ويرهّب، يستحسن ويستقبح، بينما في المناظرة صوتان يتجادلان اعتراضا وردّا، سؤالا وجوابا، إثباتا ونفيا، تأكيدا ودحضا. قد توجد في الخطبة حواريّة بالمعنى الباختيني[2] لكن يبقى المتلفظ فيها واحدا، في حين يتوفّر في المناظرة تعدّد صوتي وتبادل للأقوال.

إنّ جمع الأجناس الحوارية كلّها في سلّة الخطابة قد يسقطنا في الأحكام

---

(١) ابن منظور، «لسان العرب» مادّة (خ، ط، ب)

(٢) أسّس باختين الحواريّة (*Dialogisme*) في الأدب على مفهوم تعدّد الأصوات في النصّ الواحد. تراجع دراسته عن شعريّة ديوستوفسكي:

Bakhtine. M. Problèmes de la poétique de Dostoievski, traduit par Guy Verret, l'Age d'Homme, Lausanne 1970.

العامّة ويُفقد الخطبة والمناظرة كلتيهما الخصوصية المميِّزة للواحدة منهما من الأخرى. وإذا كان الأسلوب الخطابي والنزعة الحجاجيّة جامعيْن لهما في أصناف النصوص الحجاجيّة (*Textes argumentatifs*)[1]، فإنّ ما يتميّز به كلّ فنّ منهما من الآخر أكثر من ذلك وأهمّ.

من جهة أخرى أقرّ العمري أنّ عناصر بناء الخطابة عند أرسطو ثلاثة هي «وسائل الإقناع أو البراهين والأسلوب أو البناء اللغوي وترتيب أجزاء القول، وأنّ العرب أضافوا عنصر الإلقاء ويتضمن الحركة والصوت» (ن، ص١٧)، لكنّ هذا البناء قد لا ينطبق على المناظرة التي تقوم مثلما أقرّ أرسطو (الخطابة، ٢٢٩) نفسه على «المنافسة بالتسجال والتكرار بإيجاز لما قيل، وهذا لا يوجد في خطب المحافل إلا إذا كان ثمّة مناظرة». وبينما كان العمري يرفض من ناحية تصنيف الخطب حسب الموضوعات، سياسية كانت أو دينية أو اجتماعية فإنه من ناحية أخرى تحدث عن الخطابة السياسية التي ازدهرت في العصر الأموي، وترك الخطابة المذهبية التي لم تزدهر إلا في العصر العباسي. وقد اعتمد العلاقة بين المتحاورين في تصنيف الخطابة السياسية صنفين كبيرين هما الحوار بين الأنداد والحوار للمفاخرة والمدح والذمّ.

والذي تبيّن لنا أنّ محمد العمري اقتطع أفكارا من خطابة أرسطو، وحاول جاهدا أن يجد لها نماذج في الأدب العربي من الخطب والمنافرات والمفاخرات والمناظرات، جامعا المتعدّد المتنوّع في الواحد الثابت، متجاوزا الخصوصيات المميزة لكلّ فنّ من تلك الفنون. وهذا المنهج محدود الفائدة في رأينا لأنه يقتطع شواهد معزولة عن سياقها، ليستدلّ بها على فاعلية الأفكار الأرسطية في تطعيم التراث العربي.

على أنّ لهذا الكاتب رؤية جديرة بالاهتمام في كتاب له آخر صدر في السنوات الأخيرة تحت عنوان «دائرة الحوار ومزالق العنف» قارب فيه تلك الفنون الأدبية مقاربة جديدة تعتمد نظرية البيان عند العرب وتبيّن خلافا واضحا بين

---

(١) صنّف أرسطو الخطابة ثلاثة أصناف هي: المشاجريّ والمشاوريّ والتثبيتيّ. ينظر كتاب «الخطابة». وينظر أيضا كتاب بواسّينو (*A. Boissinot, 1994*) «النصوص الحجاجيّة» ***"Les textes argumentatifs"***

الخطابة اليونانية والخطابة العربية فقال: «لا مانع من الربط مؤقتا بين الاستشارة والمناظرة، وبين الخطابة الاستشارية والقضائية عند أرسطو، كما أنه لا مانع من انصراف الذهن مؤقتا إلى مفهوم المناظرة في التراث العربي وعلاقتها بالجدل. لا مانع من كل ذلك ما لم يفكر في المطابقة بين هذا وذاك، وإلا صارت تلك الملابسات عائقا للفهم، لأنّ هناك فروقا جوهرية ستتضح شيئا فشيئا...» (العمري٢٠٠٠، ٦). وقد بوّب جنس الحوار ثلاثة أبواب هي المشاورة والمناظرة والاستهواء في سلّم متدرّج لحجاج غايته الإقناع. وهكذا جعل العمري المناظرة نوعا وسطا من أنواع الحوار تتنزل في دائرة الحوار الممكن بين المشاورات والاستهواء، وابتعد عن اعتبارها ضربا من ضروب الخطابة.

لكن ماذا بقي في المناظرة من الخطابة؟

يمكن أن نبوّب العلامات المشتركة بين الفنين بابين: ما له علاقة بالمقال وتدور على توظيف ضروب البيان للتأثير أو الإقناع، وما له علاقة بالمقام وتهتمّ بصورة المتكلّم وطبيعة العلاقة بينه وبين المخاطَب والحضور في محفل خطابيّ متميّز.

اهتمّ الجاحظ في «البيان والتبيين» على وجه الخصوص بالخطابة عند العرب. وحدّد من خلال نماذج لأشهر خطباء العرب من الجاهليّة إلى القرن الثاني للهجرة أهمّ الخصائص الأسلوبية والمقاميّة التي تميّز تلك الخطب. وحاول انطلاقا من ذلك رسم صورة أنموذجيّة للخطبة والخطيب مستندا إلى مراجع متنوّعة: يونانيّة وهنديّة وفارسيّة وعربيّة. ولا يتسع هذا البحث لتحليل ذلك كلّه، وإنّما نشير إلى أنّ المناظرة احتفظت ببعض خصائص الخطاب الشفوي مقالا ومقاما ترسّبت في قاع النصّ المكتوب حتى صارت سنّة في كتابة النثر الأدبي عند العرب القدامى. ومن أمثلة ذلك هذا النصّ الذي هو مناظرة فيها الكثير من رواسب فنّ الخطابة من جهة، والمفاخرة من جهة أخرى:

قال خالد بن صفوان وسئل عن الكوفة والبصرة: نحن منابتنا قصب، وأنهارنا عجب، وسماؤنا رطب، وأرضنا ذهب.

وقال الأحنف: نحن أبعد منكم سريّة، وأعظم منكم نجرية، وأكثر منكم ذريّة، وأغذى منكم بريّة.

وقال أبو بكر الهذلي: نحن أكثر منكم ساجا وعاجا، وديباجا وخراجا، ونهرا عجاجا. (البيان، ٢/٩٣)

إنّ إخراج الكلام في موازنات مسجوعة مرصّعة يستدعي في الذاكرة خطب كهّان العرب، وأسجاعهم. وهي وإن كانت نادرة لم يصل إلينا منها إلا نتف قليلة ممّا دوّنه الجاحظ مثلا في كتبه، فإنّ خطبة قسّ بن ساعدة حاضرة بقوّة في التدخّل الثالث الذي جاء على لسان أبي بكر الهذلي. فقد اقتبس معجم قسّ وأسلوبه في الخطبة ليردّ على خصمه الكوفيّ. ومن هذه الجهة يخرج الكلام إلى التساجل والتناظر. إضافة إلى ذلك فإنّ انطلاق كلّ تدخّل بضمير المتكلم الجمع [نحن ≠نحن] جعل بين ممثلي المدينتيْن مواجهة كلاميّة فيها نصيب وافر من الخطابة تجلّى في التنافس على إظهار الكفاءة البيانيّة. وهذه المواجهة تجعل الحوار مناظرة لأنّه قائم على الاختلاف. كذلك يظهر التساجل أيضا في اعتماد أسلوب واحد في الدعوى والاعتراض، هو «أفعل التفضيل». وهو وإن كان أسلوب المنافرات والمفاخرات القديمة، فقد أضحى أسلوبا للتناظر والمنازعة الحجاجية سنحلّ خصائصه في الفصل الأوّل من الباب الثاني من البحث. فماذا يمكن أن نعتبر هذا النصّ خطبة أم مفاخرة أم مناظرة؟ لعلّه مناظرة احتفظت ببعض خصائص الخطابة والمفاخرة لا بما هما جنسان من أجناس الكلام، وإنما باعتبارهما خطابات متداخلة.

ومن هذا الضرب أيضا مناظرة أخرى أوردها الجاحظ في «البيان والتبيين» بين هند بنت الخسّ وهي الزرقاء وجمعة بنت حابس:

«قيل لجمعة: أيّ الرجال أحبّ إليك؟»

قالت: الشنق الكتد، الظاهر الجلد، الشديد الجذب بالمسد».

وقيل لهند: أيّ الرجال أحبّ إليك؟

فقالت: القريب الأمد، الواسع البلد، الذي يوفد إليه ولا يفد» (البيان١/٣١٢).

لئن تداخل الخطاب التناظري بالخَطابي في المثال السابق، فقد تداخل في هذا المثال بالقرآن الكريم، فجاء خطاب هند في شكل معارضة واضحة لبعض آيات القرآن، والأشعار الجاهليّة أساسا[١]. وفنّ المعارضة ألفناه في الشعر، فهل تحوّل من الشعر إلى النثر بفعل التحويل الذي مارسته المتكلّمة على الخطاب

---

(١) تنظر سورة البلد أو الإخلاص، وكذلك أشعار الخنساء وعمرو بن كلثوم.

الأوّل القرآني؟ إنّ كلّ ما سبق يؤكّد التداخل بين خطابات كثيرة وأصوات متنوّعة في المناظرة الواحدة وهذا ما يجعل البحث عن جنس خالص صافٍ أمرا عسيرا. ولهذا السبب فضّلنا الحديث عن فنّ المناظرة باعتباره ملتقى الأجناس والأنواع. ويمكن أن يتدعّم هذا الرّأي بمناظرات أخرى كثيرة يتوفر في خطابها العديد من خصائص الخطابة إن من جهة الأسلوب، وإن من جهة المقام. ففي مناظرات أصحاب الحيوان من كتاب «الحيوان» للجاحظ تظهر كذلك رواسب الخطابة. ولعلّ من أبرزها العدد الهائل من الآيات والأحاديث والأمثال والأشعار والأخبار ممّا اتخذ شواهد ترد على لسان كلّ طرف في الحوار وتتداخل بما هي أجناس وجيزة بالحوار التناظري فتصبح من مكوّناته الأساسيّة، ومن علامات أدبيّته. وهذه النصوص ترد في الخطبة عادة على سبيل الاستشهاد[1] كي لا تكون بتراء شوهاء. قال الجاحظ: «وكانوا يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل وفي الكلام يوم الجمع آيٌ من القرآن. فإنّ ذلك ممّا يورث البهاء والوقار والرقّة وسلس الموقع» (البيان١/١١٨). وسرعان ما أصبحت هذه الميزة من خصائص المناظرة أيضا فتردُ الآياتُ وتُوَظَّفُ الأحاديث النبويّة في المناظرات حججا تدعم أقوال المتحاورين وتندرج في خططهم في الإيقاع بالخصم. لكنّ المهمّ أن نتبيّن كيفيّة ورودها، وما تتضمّنه من دلالة.

على أنّ كثافة التفضيل وضروب البديع في عدد من المناظرات جعل أثر المنافرات فيها والمفاخرات أظهر.

II. ٣ المناظرة بين المنافرة والمفاخرة

لئن كانت الفنون المجاورة للمناظرة إلى حدّ الآن سليلة التأثير الخارجي وتحديدا تأثير الثقافة اليونانيّة التي انعكست بعض ملامحها في ما أنتجه العرب من مناظرات شبيهة بالمحاورات تارة وبالمجادلات تارة أخرى وبالخطابة تارة ثالثة، فإنّ تأثير فنون أخرى عربيّة قديمة لا يخفى في المناظرات التي ضمّتها كتب الجاحظ والتوحيدي. ونخصّ بالذكر المنافرات والمفاخرات.

وتعدّ المنافرات والمفاخرات من أقدم الفنون النثريّة في الأدب العربي. وهي

(١) الاستشهاد (*Citation*)، وهو النقل حرفيّ للمفوظ الآخر في النصّ الأصلي.

تعود إلى فنّ واحد أساسه «أفعل التفضيل» تُستخدم للمدح والذمّ في آن واحد. وتعتبر المنافرة النصّ المنجب الأوّل للمناظرة (فجاري، ص٢٦٢). وقد ارتبطت المنافرة بالحرب أساسا، فهي تندرج في الاستعداد للحروب بالسلاح والكلام مثلما هي عادة العرب. ولنا في شخصيّة عنترة بن شدّاد أنموذج للعربيّ المقاتل بسيفه ولسانه. وقد تغنّى بذلك في عدد من أشعاره. وأورد الجاحظ عددا من أشعار العرب في هذا الإطار أيضا (البيان ١/ ١٢٠ و١٢٩وما بعدها).

والأصل في المنافرة الإجابة عن سؤال ورد في القرآن الكريم: ﴿أيّنا أعزّ نَفَرًا؟﴾. فيتحاكم الخصمان إلى واحد من شيوخ القبيلة ووجهائها ليحكم بينهم كما فعل «نفيل بن عزّى [الذي] تنافر إليه عبد المطلب وحرب بن أميّة، فنفر عبد المطلب، أي حَكَم لعبد المطلب. والمنافرة المحاكمة». (نفسه١/٣٠٤). إنّ التحكيم أبرز خصائص المنافرة الجاهليّة من جهة المقام، بينما يبقى استخدام «أفعل التفضيل» والسجع أهمّ خصائصها من جهة المقال، قال الجاحظ: «وكذلك الأسجاع عند المنافرة والمفاخرة» (نفسه٣/٦). أمّا موضوع المنافرة فهو النَّسَبُ، لذلك كانوا يتحاكمون إلى النسّابة، قال الجاحظ: «والنساب أربعة: دغفل بن حنظلة وعميرة أبو ضمضام وصبح الحنفي وابن كيس النمري»(ن). وذكر أيضا في موضع آخر هرم بن قطبة وهو الذي تنافر إليه علقمة بن علاثة وعامر بن الطفيل. (نفسه ١/٢٣٧) وذكر عمر بن الخطّاب أيضا(ن).

ولئن خفتت المنافرات مع ظهور الإسلام الذي وحّد الأجناس المختلفة وصهرها في أمّة واحدة شعارها التوحيد، فإنّها سرعان ما عادت مع ظهور الصّراع على الخلافة. فنشأت مفاخرات كثيرة في بلاط الخلفاء الأمويّين منها المفاخرات الكثيرة التي أوردها الجاحظ بين معاوية والهاشميين وعلى رأسهم الحسن والحسين. والملاحظ أنّ المفاخرة ازدهرت بعد انتهاء الصراع على الخلافة لصالح معاوية بن أبي سفيان. فكأنّ المسلمين استبدلوا الحرب الفعليّة بحرب كلاميّة. فكان الهاشميّون يهاجمون الأمويّين ويفخرون بارتباط نسبهم بالرسول فيردّ عليهم الأمويّون بالطّعن في كفاءتهم السياسية والحربيّة. وهكذا انطلقت مفاخرات كثيرة وطويلة في هذا الموضوع. واتسع موضوعها ليشمل التغنّي بالنسب من جهة ولكن بالبطولات الحربية والخَطابيّة أيضا. وحافظت على أسلوب المنافرة لكن في غير مقام الحرب والتحكيم.

لقد حافظت المفاخرة على أسلوب المنافرة وتحديدا «أفعل التفضيل»، وبدرجة أقلّ السجع. ومن هذا المنطلق سيظهر نوع من المناظرات يستلهم من المنافرات والمفاخرات أسلوبها في التفضيل، يستخدمه في مواضيع كثيرة متباينة، وهي على العموم مواضيع سجاليّة خرجت من مقام الحرب بالسنان إلى مقام الحرب باللّسان. ومن أهمّها المفاضلة بين العرب والعجم، وبين النساء والرّجال وبين السودان والبيضان، وبين الشريعة والفلسفة وبين النحو والمنطق وبين البلاغة والحساب وغير ذلك ممّا سنراه في الفصل الأوّل من الباب الثاني الموسوم ببلاغة المفاضلة.

II. ٤ المناظرة مندرجة في فنون أدبيّة

يرد كثير من المناظرات مندرجا في إطار أجناس أدبيّة أخرى هي بمثابة الحمل الأجناسي يؤثر فيها ويتأثّر بها. ومن أبرز هذه الأجناس الرسالة الأدبيّة.

وقد تناول صالح بن رمضان في «الرسائل الأدبية»، المناظرة باعتبارها جنسا أدبيا اخترق ضربا من الرسائل سمّاه «الرسائل الخطابية» وبحث في العلاقة بين الفنين عندما يمتزجان وذلك في بابين: في الباب الثاني من الأطروحة حين تطرق إلى الرسائل والأجناس الأدبية، وفي الباب الثالث حين تطرق إلى التداخل بين الأجناس في الرسائل الأدبية.

ففي الفصل الثالث من الباب الثاني تناول الباحث «الرسائل والأجناس الخطابيّة» فميّز بين المناظرة والمفاخرة في معرض ردّه على فوزي سعد عيسى الذي حلّل رسائل المفاخرات عند الجاحظ فقال: «يبدو لنا أوّلا أنّ في هذا الخطاب النقدي خلطا بين جنسين من أجناس الرسائل الخطابية مختلفيْن هما المناظرة والمفاخرة. فرسالة فخر السودان على البيضان ليست بمناظرة ولا تتضمن من التحاور بين المتخاطبين ما يسمح بإدراجها ضمن هذا الجنس...» (ابن رمضان٢٠٠١، ٢٧٦). ويفيدنا هذا القول في أمرين على الأقلّ: أمّا الأوّل فيتمثل في تمييز المناظرة جنسا أدبيا من المفاخرة، وأمّا الثاني فتضمّنه تعريفا للمناظرة يقوم على أهمّ خصيصة تميّزها وهي تبادل حوار بين المتخاطبين .

ومع ذلك فإننا نعتقد أنّ المناظرة ليست إلا امتدادا للمفاخرات والمنافرات

القديمة مثلما سبق أن بينّا، وأنّ الجاحظ أعاد إحياءها في عدد من رسائله، ولكن بطريقة تجمع بين خصائص الجنسين. فهل يمكن أن نفهم المناظرة خارج «أفعل التفضيل» أسلوب المنافرات الأثير، ومن بعدها المفاخرات؟ سؤال طرحه عبد الفتاح كليطو وهو يدرس المناظرة في مقامات الحريري ذاك الكتاب المُشبع بالمناظرة بـ«أفعل التفضيل» (كليطو٢٠٠١، ٢٠٠) ونُعيد طرحه ونحن ندرس رسائل الجاحظ وما حوته من مناظرات.

ومن المناظرات ما اندرج في فنّ الخبر فحافظ على بنيته السّرديّة المتميّزة بعدد من الميزات قامت علامات على أدبيّة الأخبار في تراث العرب الأدبي. وقد اهتمّ محمد القاضي (القاضي ١٩٩٨) بتوضيح أدبيّة الخبر في الأدب العربي القديم. ومن أبرز علاماتها بنية السند والمتن، وتداخل الشعر والنثر.

ومن المناظرات أيضا ما اندرج في مقامة وقد اهتمّ كيليطو بخصائص الخطاب في مثل هذا الفنّ الأدبي في مرجع ذكرناه سابقا. ولن نهتمّ به لأنّ مدوّنتنا خالية من المقامات.

إنّ هذا التداخل الأجناسيّ يثير قضيّة أخرى لا تخلو من أهميّة عند دراسة فنّ المناظرة وهي قضيّة تصنيف المناظرات، خصوصا وقد تطرّق إليها عدد من الباحثين قديما وحديثا فتحدّثوا عن المناظرات المنافريّة والمناظرات الخطابيّة وغيرهما.

III. تصنيف المناظرات

اهتمّ كثير من دارسي المناظرات بتصنيفها معتمدين معايير مختلفة. وتثير مسألة التصنيف في رأينا قضية مهمّة في دراسة المناظرة باعتبارها فنا أدبيا وهي قضية الجنس الأدبي. والذي دفعنا إلى إثارتها من جديد هو التباين الشديد في آراء الدارسين والباحثين في هذا الموضوع بالذات بين معترف بخصوصيته الشكلية أو النوعية ومُنكر ذلك كله، معتبرا إيّاه وسيلة في الحوار وطريقة في الكلام. ونتج عن ذلك خلط في المصطلحات وفي المفهوم المتعلق بالمناظرة، حلّلنا بعض مظاهره في ما سبق من هذا الباب، عقبه ارتباك في تصنيف أجناس النثر العربي القديم، فضلا عن ضعف النتائج التي توصّل إليها دارسو فنّ المناظرة، وقصورهم عن تحديد ملامحه، وعدم تناولهم خصائص

الخطاب في تصنيفهم إلاّ قليلا. فكثيرا ما أدرجوا المناظرة في فنون الخطابة وأنواع الرسائل.

وتعدّ دراسة عبد السلام المسدّي (المسدي ١٩٨٩) - في رأينا- من المحاولات الأولى الجادّة في تصنيف فنون النثر عند العرب ومنها فنّ المناظرة وقد اعتمد في ذلك ثلاثة معايير: أوّلها معيار الصياغة، وبه صنّف الأدب شعرا ونثرا. وثانيها معيار المضمون ويخصّ الدلالات دون الصوغ الفني. وثالثها معيار التركيب الفني وبه تصنّف النصوص حسب بنية الأثر والسبل الإبداعية فيها.

تعرّض المسدّي إلى المناظرة واعتبرها جنسا أدبيا قائما بذاته مستقلا عن الخطابة على وجه الخصوص فقال: «ولا تجوز الغفلة في هذا المقام عن جنس المناظرات وفنّ المعارضة وخطب المصنفات» (ن، ١١٥) وصنّف فنون النثر العربي إلى فن الخطبة وفن الخبر، وأدب الأغاني وأدب الأمثال، وفن المقامة وأدب الرحلة وأدب المرايا وأضاف «أضربا إبداعية أخرى منها فن الحكاية وفن الوصية وجنس المناظرات وفن المعارضات»(ن).

ففنون النثر عنده هي الخطابة والخبر والحكاية والوصيّة والسّيرة الذاتية أيضا. أمّا المناظرات فهي جنس أدبيّ. ولكنّ المسدّي لم يُحدّد الأسباب التي جعلته يعتبر المناظرات جنسا مثلما فعل مع السيرة الذاتية. فقد صنّفها ضمن فنون النثر وذلك لامتزاج نمطين من الكتابة فيها هما «التدوين التاريخي» و«الحكاية الفنية». وهو يشترك في ذلك مع فاقنر الذي صرّح بأن «المناظرة جنس أدبيّ يكتب نثراً أو سجعاً أو شعراً»[(1)] (م س) دون أن يوضّح مبرّرات ذلك.

أمّا أحمد الشايب فاستنادا إلى معيار المرجع اعتبر المناظرة «نوعا أدبيا، منه الواقعي كمناظرة الهمذاني والخوارزمي بنيسابور، ومنه الخيالي الذي يكتبه الأديب لبَيان رأييْن مختلفين في مسألة بهذا الأسلوب الجدلي، كمناظرة صاحب الديك وصاحب الكلب» (أحمد الشايب ١٠١،١٩٧٦). وممّا يُستفاد من هذا العمل أنّ صاحبه حاول تمييز المناظرة من غيرها من فنون النثر كالخطابة والترسّل. ولعلّ تبادل السؤال والجواب أو الاعتراض والدعوى والتعقيب على كلام الخصم بنفيه، ودحض حججه حجّة حجة هو الأسلوب المميّز لفنّ المناظرة والسّمة

---

(1) "les Munazarates peuvent être rédigés en prose, en prose rimée ou en vers."

المهيمنة على الحوار فيها. وبهذه السّمة الأسلوبية يمكن تمييز المناظرة من غيرها من فنون النثر العربي القديم عامّة وفنون الحوار خاصة، ومن أهمّها فنّ الخطابة لقربه من المناظرات في مستويات عديدة سبقت الإشارة إليها.

وقد صنّف العرب القدامى والمحدثون المناظرات معتمدين عدّة معايير لعلّ من أهمّها:

III. 1 معيار المضمون

فقد عمدوا إلى معيار أثير هو المضمون، فتحدّثوا عن مناظرات دينية (كلامية وفقهية)، وأخرى سياسية، وثالثة لغوية وأدبية(٢). فمن النوع الأول ذكروا مناظرات واصل بن عطاء وأئمة المعتزلة مع أصحاب الفِرق والمذاهب والديانات المخالفة وقد سمّيت مناظرات كلامية وذكروا منها مناظرات الإمام الشافعي وتلامذته في الفقه. ومن الثاني ذكروا مناظرات الهاشميين والأمويين، وهؤلاء والخوارج، ومن النوع الثالث ذكروا المناظرات التي دارت بين أئمة اللغة في الكوفة والبصرة وأمّا بالنسبة إلى المناظرات الأدبية فذكروا المناظرات التي يجريها الأدباء بين الأشياء أو الفصول أو الأزهار والمعادن من قبيل السيف والقلم والصّيف والشتاء والورد والنرجس والذهب والفضّة... والحقيقة أنّ هذا التصنيف له ما يبرّره في مدوّنة بحثنا، فقد أورد الجاحظ والتوحيدي عددا من المناظرات مواضيعها ذات طبيعة سجالية مثل الكلام في صفات الله أو خلق القرآن أو شرعية إمامة الخليفتين أبي بكر وعمر أو غير ذلك من مقالات الإسلاميين، وهي مواضيع تحتمل مواقف متناقضة ومتباينة في المسألة الواحدة. وفي الجدول الموالي نماذج من تلك المناظرات:

---

(٢) من القدامى نذكر ابن خلدون والسيوطي وإمام الحرمين الجويني والقنوجي، ومن المحدثين أحمد أمين مصطفى ومحمد العمري وإيليا حاوي.

المناظرة	موضوعها	نوعها	المصدر
بين النظام والمانوية	سجال دينيّ	دينية (كلامية)	الحيوان ج٥ ص٨١
بين صاحب الديك وصاحب الكلب	محاسنهما ومساوئهما	أدبية	الحيوان ج١ ص٢٢٢
بين السيرافي ومتى بن يونس	النحو والمنطق	لغوية - فلسفية	الإمتاع والمؤانسة ١٠٧/١
بين معاوية والحسن بن عليّ	الإمامة	سياسية	البيان والتبيين٢/٩٣
بين الهيثم وعثمان بن خالد	الإمامة	سياسية	الإمتاع والمؤانسةج٣/١٩٥
بين أبي الحسن العامري وأبي النضر نفيس	مسائل فلسفية	فلسفية	الإمتاع والمؤانسة ٢ /٨٤

ولكن حين نواصل استقراء المناظرات الواردة في هذه المدوّنة التي تمثّل أحسن تمثيل المناظرات في الأدب العربي عامّة، ونحاول تصنيفها وفق معيار المضمون، نصطدم بعراقيل عدّة لعلّ من أهمّها «صعوبة التفريق في المجتمع الإسلاميّ الأوّل بين ما هو سياسي ودينيّ واجتماعيّ وذلك لطبيعة الإسلام الذي لا يفرّق بين الدّين والدولة» (العمري ١٩٨٦، ٣٥). فكثير من المناظرات يجمع بين محورين أو أكثر ممّا يجعل تصنيفها مضمونيّا أمرا عسيرا. ففي المناظرة التي جرت بين السيرافي ومتّى موضوعان متوازيان هما النحو والمنطق، بل تحوّلت في بعض مراحلها إلى مناظرة بين العرب واليونان. لذلك اعتبرها بعض المصنفين مناظرة لغوية، في حين أدرجها آخرون ومنهم طه عبد الرحمان في المناظرات الفلسفية. وربما كانت أسئلة المنطق فيها أهمّ من أسئلة اللغة على كثرتها. وممّا يدلّ على ذلك أنّ فيلسوفا كالفارابي ألّف كتابا أجاب فيه عن تلك الأسئلة الفلسفية هو كتاب «الحروف» (ضيف الله، ٢٠٠٨). وكذلك فإنّ المناظرات الكثيرة بين الأمويين والهاشميين قد جمعت بين الدين والسياسة. ومثال ذلك ما كان يجري بين معاوية وابنيّ علي الحسن والحسين أو شيعتهما، وما جرى بين عمر بن عبد العزيز وبعض الخوارج من مناظرات شهيرة تناقلتها بعض المصادر القديمة.

ولعلّ من العراقيل التي يصطدم بها التصنيف بحسب معيار المضمون على وجاهته الاختلاف في تحديد المضمون في المناظرة الواحدة نظرا إلى طبيعتها

الرمزية. فالمعاني الضمنية والمسكوت عنها والمهمتة في كثير من المناظرات أغزر بكثير من المعاني الصريحة الطافحة على سطح النصّ. ومن الطبيعي أن يكون ذلك أوضح في المناظرات الأدبية. أليست الحيوانات والفصول والأشياء رموزا تخفي من المعاني أكثر ممّا تعلن؟ أفلا يكون الحساب مثلا رمزا لمؤسسة الخراج والبلاغة رمزا لمؤسسة الكتابة والمناظرة بينهما تخفي الصراع بين المؤسستين في الحضارة العربية الإسلامية؟ أوَلا يكون الكلب رمزا للعرب وباديتهم، والديك رمزا للفرس ومدينتهم، والمناظرة بينهما تخفي صراعا بين الحضارتين ما هو -لِمن أمعن النظر- إلاّ امتداد وصياغة أدبية للمناظرة التي جرت بين النعمان ملك العرب وكسرى عظيم الفرس.

لئن كان عدد من المناظرات في الأدب العربي عامة وفي أدب الجاحظ والتوحيدي خاصة يستجيب لمعيار المضمون في التصنيف فإنّ عددا آخر يأبى هذا التصنيف، فما هو المعيار المناسب؟

III. ٢ معيار أطراف المناظرة

لن يخرج المعيار المنشود عن مجالين اثنين هما المقام والمقال، فمن الأوّل اعتماد الأطراف المتناظرة معيارا. وقد أنجز ذلك محمد العمري في تصنيفه للخطابة العربية الذي تجاوز به التصنيف المضموني. فاقترح تصنيفا أساسه العلاقة بين المتحاورين في الخطبة السياسية وقدّم ثلاثة أصناف منها هي:

- الحوار بين الأنداد
- الحوار بين الراعي والرعية
- الحوار للمفاخرة والمدح والذمّ

وقد أدرج المناظرات في الصنف الأوّل من الخطابة فقال: «اتخذ الحوار بين الأنداد شكل المناظرة للنصح والإرشاد... كالحوار بين الأنداد حول قضية الخلافة وشؤونها واعتمد النصح والمشاورات والمناظرات» (العمري ١٩٨٦، ٥٠-٥١).

إنّ أوّل ملاحظة تتبادر إلى الذهن هي أنّ الصنفين الأول والثاني يستجيبان للمعيار المقترح، في حين لا يستجيب الثالث لأنه إلى معياريْ المضمون والغاية أقرب. وإنّ محمد العمري وهو الذي رفض التصنيف المضموني بدأ التصنيف

بالحديث عن الخطب السياسية باعتبارها حوارا بين الأنداد[1].

بيد أنّه يجب أن لا يفهم التكافؤ أو النديّة فهما مقاميا خارج النصّ، فيكون تكافؤا اجتماعيا أو سياسيا أو دينيا، وإنما هو أيضا الاحتكام إلى العقل والاشتراك في المسلّمات عند المنازعة الحجاجية. إنها الكفاءة الحجاجية كما وضّحها الجاحظ في «البيان والتبيين». كما أنّ النديّة المشترطة في التناظر تكون في مستوى الأقوال المتعارضة وعلاقة بعضها ببعض (متوازنة، محكمة الأقسام، البصر بالحجة، القدرة على توزيع الحجج،...) وهذا ما سمّاه الجاحظ «مناظرة الأكفاء» وميّز من خلاله بوضوح الخطابة من المناظرة.

وقد أخرج الجاحظ الاحتجاج عامّة من دائرة الخطابة وجعله فنّا من فنون النثر الأدبي مستقلاً بذاته. ولا ريب في أنّ المناظرة أو بعبارة الجاحظ «مناقلة الأكفاء» شكل أساسيّ من أشكال الاحتجاج في الأدب العربي. وإنّ صورة الخطيب في «البيان والتبيين» مثلا مختلفة عن الصورة التي قدّمها الجاحظ للمناظر المتكلّم في بعض رسائله، فقال أثناء حديثه عن واصل بن عطاء: «ولستُ أعني خُطبه المحفوظة ورسائله المخلّدة لأنّ ذلك يحتمل الصّنعة، وإنّما عنيت محاجّة الخصوم ومناقلة الأكفاء ومفاوضة الإخوان» (نفسه١/١٥). فهذا القول يؤكد ما ذهبنا إليه من استقلال فنّ المناظرة -وقد عبّر عنه ببعض مرادفاته كالمحاجة والمناقلة والمفاوضة- عن غيره من فنون النثر الأدبي القديم كالخطبة والرسالة.

وإذا تركنا تصنيف أرسطو جانبا، وتخلّينا مؤقتا عن الأجهزة النظرية والنتائج الجاهزة، وأمعنّا النظر في المناظرات مثلما جاءت في المدوّنة لاحظنا أنّ اعتماد الأطراف المشاركة في المناظرة معيارا لتصنيف المناظرات في الأدب العربي يعطينا صنفين مهمين:

فأمّا الأوّل فيشمل المناظرات التي جرت بين أطراف تنتمي إلى مذهب سياسيّ (الانتصار للأمويين أو للهاشميين) أو إلى مذهب كلامي (الاعتزال أو

---

(١) اختار الكاتب من المناظرات السياسية أنموذجين وأدرجهما في مختاراته من الخطب العربية، فأمّا الأولى فكانت بين ابن الزبير والخوارج وأمّا الثانية فكانت بين عمر بن عبد العزيز والخوارج أيضا.

التشيع أو المرجئة) أو إلى مذهب دينيّ (الإسلام أو المجوسية أو النصرانية أو اليهودية) أو إلى مذهب أخلاقيّ (البخل أو الكرم) أو إلى مذهب اجتماعيّ (الجواري أو الغلمان أو الترك) واحد، ومن هذا النوع المناظرة بين صاحب الديك وصاحب الكلب، معبد والنظام وهما شيخان من جلّة المعتزلة «وقلتَ وما يبلغ من قدر الكلب ومن مقدار الديك أن يتفرّغ لهما شيخان من جلّة المعتزلة وهم أشراف أهل الحكمة...» (الحيوان١/٢١٦)، أو المناظرة بين ابن عبيد والتوحيدي وهما كاتبا الوزير ابن سعدان، الأول لكتابة الحساب والثاني لكتابة البلاغة .

وأمّا الثاني فيشمل المناظرات التي جرت بين أطراف لا تنتمي إلى نفس المذهب السياسي أو الديني أو الكلامي أو الأخلاقي الاجتماعيّ وهي مناظرات خارجية ومثالها تلك التي جرت بين المتكلمين المعتزلة وخصومهم من أصحاب المذاهب والديانات الأخرى والتي نقل منها الجاحظ في الحيوان نماذج كثيرة ومثالها أيضا تلك التي جرت بين البخلاء وخصومهم كالمناظرة بين الجاحظ وابن المؤمل أو بين سهل بن هارون وبني عمومته.

III.٣ الخلاصة: المناظرات صنفان

هذه بعض محاولات التصنيف التي تواترت في الدراسات والبحوث المتعلقة بفنّ المناظرة. وقد رأينا أن نجمع بين هذه المعايير في تصنيف المناظرات وذلك لقصور المعيار الواحد عن الإحاطة بأنواع المناظرات المختلفة. فأسلوب الحوار وحده ليس معيارا كافيا لتصنيف المناظرات لأنه يحضر في أجناس أخرى متنوعة ومتباعدة أحيانا، ولأنّ المدوّن -وهذا هو المهمّ في رأينا- قد يعمد إلى حذف قرائن الحوار النصية من مثل الفعل «قال» ومشتقّاته التي تكوّن ما نسميّه عبارات الاستقوال ويقدّم مادّة المناظرة وكأنها محادثة عادية خالية من أيّ تنافس أو حجاج. وهذا ما لاحظناه في عدد من النصوص التي قد تبدو في الظاهر خالية من فعل التناظر، غير أنها تعود في الحقيقة إلى مقام التناظر. وما خفي منه كان من أثر التدوين إذ يقوم المدوّن أحيانا بتجريد المعرفة من صياغتها الحقيقية. ومن أمثلة ذلك المفاضلة بين العرب والعجم، والنظم والنثر، والشريعة والفلسفة في أدب التوحيدي. وهي مضامين ومواضيع تتردّد في جلّ مؤلفاته. وممّا يؤكّد ذلك

أنّ المضمون الواحد قد يأتي في أدب التوحيدي بصيغتين: مناظرة صريحة أو مناظرة ضمنية عارية من قرائن الحوار ومن أمثلة ذلك المفاضلة بين النحو والمنطق، فقد كانت موضوع المناظرة الشهيرة بين السيرافي ومتى بن يونس. ثمّ ورد هذا الموضوع ذاته في «المقابسات» عاريا من كلّ قرائن التناظر.

لذلك فإنّ اعتماد المضمون دون غيره من المعايير ثبت قصوره، كما أنّ السؤال والجواب قد يميّز أشكالا حوارية أخرى غير المناظرة من قبيل «مفاوضة الإخوان» والمذاكرة والمقابسة والهوامل والشوامل والمحاورة التعليمية.

إنّ المعيار الواحد يقصر في رأينا عن تحديد خصوصية المناظرات وما يجمع بين نصوصها الشديدة التنوّع. لكنّ الجمع بين هذه المعايير أو بعضها قد يمكّننا من تصنيف مقنع لنصوص المناظرات في الأدب العربي عامة وأدب الجاحظ والتوحيدي خاصة. وهي معايير تشمل المقال والمقام في آن واحد. وتساعد على الجمع بينها وتأكيد خاصية الالتئام فيها.

أمّا في ما يتعلّق بالمقال فالواضح أنّ الحوار الخلافي الصدامي والأسلوب القائم على تبادل السؤال والجواب، ثمّ الاستعانة بالمضمون إذا تعلق الأمر بمناظرات كلامية ذات مضامين دينية-سياسية، هي مضامين سجالية بطبيعتها، كلّ هذه الجوانب تمثل خصائص تساعد على الحصول على صنف أوّل يضمّ بعبارة الجاحظ نفسه «مناظرات امتحانية». ففي هذا النوع من المناظرات يكون الحوار أداة لاستجواب أحد المتناظريْن بغاية الإيقاع به وذلك لأسباب دينية - سياسية. ويكون السؤال المورّط المفخّخ، واعتماد الشبهة والحيلة والمناورة والمراوغة الوسائل الأكثر نجاعة فيها. وكثيرا ما تنتهي نهاية فاجعة تجسّد قوّة تأثير القول. وعادة ما يختزلها المدوّن أو يحجم عن تدوين تفاصيل مثل هذه المناظرات ويكتفي بإعلان النهاية إمّا تقيّة وإمّا للاعتبار، وذلك متى أعلن المحجوج انتصاره وفلجه على المحاجّ، أو اعترف المحاجّ بهزيمته تواضعا أو اعتبارا. ومن أمثلة ذلك مناظرة أوردها الجاحظ في أدبه أكثر من مرّة بين شدّاد الحارثي وكان خطيبا عالما والأَمَةِ السوداء، والمناظرة بين شريف النسب وشريف المال وقد أوردها التوحيدي في «البصائر والذخائر».

فإذا خرج المتناظران من تبادل السؤال والجواب إلى تبادل المدح والذمّ تحصّلنا على صنف ثانٍ يضمّ بعبارة الجاحظ أيضا «مناظرات كلامية - خطابية»

تعتمد المدح والذمّ بـ«أفعل التفضيل» وفي هذا النوع من المناظرات يميل الحوار إلى الاتساع حتى يبلغ مرحلة التشبّع من حيث عدد الحجج وطريقة الردّ والدحض، خلافا للنوع الأوّل الذي يُختزل بفعل المقام المورّط. وإنّ أدب الجاحظ أنموذج أوفى لهذا الصنف لما ضمّ من مناظرات منقولة ومخترعة. أمّا التوحيدي فقد نقل أيضا عددا منها في كتبه وعلى وجه الخصوص في «الإمتاع والمؤانسة» عندما سامر الوزير ابن سعدان، أو في «مقابساته» أو في «البصائر والذخائر». وإذا كان الجاحظ مؤسّسا لهذا النوع، برع فيه وسنّ لمن جاء بعده سننه، فإنّ التوحيدي لم يكن مجرد ناقل لبعض تلك المناظرات، بل ألّف منها عددا في كتاب لم يصلنا ولعله أحرق في ما أحرق التوحيدي من آثاره، وهو كتاب «المناظرات والمحاضرات». ولكن بقي لنا منه أنموذج على غاية من الأهمية -في رأينا- وهو «رسالة السقيفة»، وسنقدّمها ضمن أدب التوحيدي في الفصل الموالي من هذا الباب. فهي من المناظرات الخطابية-الكلامية شكلا ومضمونا قريبة جدّا من طريقة الجاحظ في كتابة فنّ المناظرة ولكنها أيضا متميّزة منها.

وأمّا في ما يتعلّق بالمقام فمن الواضح أيضا أنّ المناظرات بصنفيْها كانت تدور بين أطراف متقابلة متعارضة لكنها متكافئة تكافؤا له مستويات مختلفة سبق تحديدها في الفصل السابق، ويجمع بينها أكثر من عنصر كبعض المسلّمات والمصطلحات والغاية من الحوار والمناقشة.

وهكذا متى أمعنّا النظر في المدونة تبيّنا أنّ المناظرات نوعان أساسيان ساهمت عناصر مقالية وأخرى مقامية في تحديدها:

فأمّا النوع الأول فهو يجري في مقام التدوين والكتابة وتقوم بنيتها على موازنة بين المحاسن والمساوئ، يمثّل كلّ منهما خطابا يبدو أحيانا كأنه مستقلّ عن الخطاب المقابل له خصوصا حين يطول حتى تكاد تتلاشى المناظرة أثناء ذلك إذ تفقد الجانب الحيويّ من فعل التناظر.

وأمّا النوع الثاني فهو مناظرات تجري في مقام شفوي بقطع النظر عن حصول حدث التناظر في الواقع أم في الخيال. وتقوم بنيتها على تبادل المتناظرين السؤال والجواب تباعا. ويتدرّج الحوار بينهما في خطّ تصاعديّ. وتقدّم المناظرة مختزلة وكأنها تحيل على مرجع واقعيّ فتوهم بالشخصيات وتسمّيها وتصفها وتُعلّق عليها.

خاتمة

أفضى بنا البحث في المصطلح ومساءلته ورصد معانيه وتطوّر دلالاته السياقية إلى بعض النتائج لعلّ من أهمّها أنّ المناظرة منازعة حجاجية محتكمة إلى العقل والمسلمات المشتركة بين الطرفين. وأنّها تنبني على حوار خلافيّ يجري بين طرفين متكافئين بمجلس يحضره النظارة. ويتعلّق بموضوع يتناولانه من جهتين متقابلتين فيعتمدان «المدح والذمّ»، أو بموضوعين يوازنان بينهما باستخدام «أفعل التفضيل».

ومن المناظرات ما كان قائما على السؤال والجواب يتبادلهما الطرفان المتناظران وتهدف عادة إلى امتحان أحد الطرفين في مسائل عقديّة أو سياسية، لذلك تعتمد الحيل والمناورات والمغالطات لإرباك الخصم والإيقاع به، وقد سمّوا هذه المناظرات امتحانية.

وربّما يرقى الحوار بين الطرفين فينشد الحقيقة والصواب، وتسود علاقة التعاون والتأدّب بين الأطراف المشاركة فيه. ولكنّه قد يتدنى فتغلب عليه نزعة المنافسة واللّجاج بديلا من المؤانسة والحجاج. وتنتهي المناظرة عادة بتحكيم يغلّب طرفا على آخر في بيانه وبرهانه.

وقد لاحظنا اطمئنانا لدى الباحثين في موضوع المناظرة والمعرّفين لها إلى التعريفات الجاهزة والمتكرّرة في كلّ المجالات. فلم يأخذوا بعين الاعتبار تغيّر المقام ولا السياق من مجال معرفيّ إلى آخر. ولم يلاحظوا أنّ المصطلح يعيش تحوّلا لدى الأديب الواحد. فيأتي في استخدامات متباينة أحيانا. فهذا الجاحظ يستخدم مصطلح المناظرة دالاّ على الامتحان العقدي حيث يكون السؤال مورِّطا مفخِّخا يهدف إلى الإيقاع بالخصم السياسي المشكّك في شرعية الخلافة. ويستخدمه في سياق آخر دالاّ على فنّ الموازنة بين المحاسن والمساوئ في موضوع أو أكثر. وفي هذه الحالة تكون «أفعل التفضيل» الأداة الأساسية لفعل التناظر ينضاف إليها أسلوبا المدح والذمّ. ومع ذلك قد يستخدم أبو عثمان المصطلح لمجرّد الدلالة على الطريقة في التحاور والتباحث، أو في المنازعة والمناضلة. وتكون في الأولى مع الأكفاء والعلماء والإخوان، وفي الثانية مع الخصوم والأعداء في الدّين أو المذهب.

وكثيرا ما كان الجاحظ يورد المصطلح محفوفا بكوكبة من المصطلحات الحافة به. وهذه الظاهرة وإن دلّت على ثراء اصطلاحيّ فهي تطرح سؤالين

أساسيين هما سؤال الحدّ وسؤال الجنس الأدبي. فهل كانت تلك المصطلحات تستخدم على الترادف أم كان هناك وعي - صريح أو ضمنيّ- بالفروق بينها في مستوييْ الحدّ والجنس الذي تنتمي إليه؟ أيكون الجاحظ غير واع بالفروق الاصطلاحية والأجناسية بين مناظرة ومفاخرة مثلا، وبينهما والرسالة والخبر كما ذهب إلى ذلك عبد العزيز شبيل؟ (شبيل ٢٠٠١) أم إنّ هذا الأديب الذي كان على وعي كبير بما في الكون من أجناس قام بتصنيف بعضها: الملائكة / الحيوانات / الجنّ... على وعي مشابه بأجناس الأدب شعرا ونثرا وأجناس النثر خاصّة مثلما لاحظ حمادي صمّود (صمّود ٢٠٠١).

لقد كان من رهانات هذا الفصل الوقوف على كيفية تعايش المصطلح مع ما حفّ به من مصطلحات أنبأت عن فنون أخرى كثيرة وأجناس متنوعة، وتبيُّنُ تطوره الدلالي من فنّ إلى فنّ، ومن جنس إلى جنس. وكان أدب أبي حيان التوحيدي علامة على ذلك. فهو يصدر عن وعي صريح بأنّ المناظرة فنّ وسط من الحوار يتنزّل بين المنازعة والمهاترة. وبين الفنون الثلاثة انتشرت مجمل المصطلحات المحيلة على فنون التحاور والاحتجاج في الأدب. وكان من جهة أخرى ينزّل المناظرة في فنون أدبية مختلفة ممّا كتب من الرسائل والأخبار والمسامرات. فترد المناظرة الواحدة مفصّلة في أثر من آثاره، ولا يرد منها في أثر آخر إلاّ خاتمتها، أو النهاية التي آل إليها الحوار، أو يصف أثر القول الخارجي ممّا اصطلح على تسميته بقوّة تأثير القول(١). فبدا المصطلح وقد استقرّ وبانت

(١) أورد التوحيدي في «الإمتاع والمؤانسة» مناظرة طويلة دارت بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس وشفعها بتعريف مسهب بالمتناظريْن وعرض بعض أخبارهما ثمّ قدّم تعريفا بمَن حضر المجلس ليلة المناظرة فضلا عن تفاصيل أخرى كثيرة يمكن ملاحظتها بالعودة إلى الأثر، في حين أورد في «البصائر والذخائر» ملخّصا لتلك المناظرة وتعليقا عليها فحسب، وأورد مناظرة أخرى في «البصائر والذخائر» دارت بين مجهولين «شريف النسب» و«شريف المال» في سطرين اثنين يختزلان نهايتها ويقدّمانها للاعتبار وضربا من الموعظة. فقال: «ناظر شريف الآباء شريفا بنفسه فقال له الشريف بنفسه:أنت آخر شرف وخاتمته وأنا أوّل شرف وفاتحته». وتناظر آخران في هذا المعنى فقال أحدهما لصاحبه: إنّ شرفك إليك ينتهي وشرفي منّي يبتدئ». (١-٥٥) نلاحظ في هذه المناظرات تفاخرا بالنسب وهو موضوع المفاخرات والمنافرات القديمة، ونلاحظ أيضا الاختزال الشديد للمناظرة مراعاة لمقام الوعظ والاعتبار في «البصائر والذخائر».

منزلته من الفنون الحوارية عامة والسجالية خاصّة وتوضّحت علاقته بالأجناس الأدبية.

لقد طرقنا مسألة تصنيف المناظرات ضمن الفنون الأدبية ثمّ ضمن الفنون الحوارية عامة ونحن نعتقد أنّ المأزق أكبر من أن يحلّه هذا البحث أو يفكّ مغاليقه. فهذا الفنّ منتشر في مجالات مختلفة، وتناوله الدارسون انطلاقا من مقاربات متباينة. فالمناظرات ضرب من الخطابة وليد المفاخرات والمنافرات، لاحق بالمعارضات والنقائض، يندرج في رسالة أدبية أو خبر أدبي، أو يؤسّس جنسا مثل المحاسن والمساوئ أو المناظرات والمحاضرات أو المقابسات أو الهوامل والشوامل، وهي كلّها فنون أدبية وأشكال سجالية لها بالمناظرة علاقات قويّة.

ويدا لنا أنّ المناظرات الفلسفية غير الدينية والأدبية، والمناظرات الداخلية غير الخارجية، والشفوية غير المدوّنة، والواقعية غير الخيالية. ويعود ذلك إلى تطوّر مفهوم الأدب من عصر إلى عصر ومن حضارة إلى حضارة.

وقد أوصلنا التعامل المباشر مع نصوص المدوّنة، والإنصات المرهف لظاهرها وباطنها إلى مجموعة من النتائج لعلّ من أهمّها أنّ محاولات التصنيف في دراسات القدامى والمحدثين جاءت محتشمة عند الطرح، وفي النتائج التي توصّلت إليها. ولئن وفق محمد العمري في رفض التصنيف المضموني للخطابة، وطرَحَ دواعي هذا الرفض ثمّ اقترح البديل المناسب، فإنه لم يميّز بين الخطابة والمناظرة، مثلما لم يميّز صالح بن رمضان في الرسائل الخطابية بين المفاخرة والمناظرة.

ومثلما شكّ عبد العزيز شبيل - منطلقا من نظرية الأجناس الأدبية الغربية- في وعي القدامى بمقولة الأجناس وفي قدرتهم على تصنيف فنونهم النثرية، أيقن حمّادي صمّود «بعد معاشرة طويلة لأدب الجاحظ» (صمّود ٢٠٠١) أنّ لهذا الأديب وعيا صريحا بالأجناس في الكون بله في الأدب شعره ونثره، وأنّ في أدبه تصنيفا لكلّ تلك الأجناس والأنواع يستند إلى «فكرة الالتئام والاجتماع والانقسام وهي كلّها مقولات من صلب الفكر التصنيفي، ويمكن بناؤها بناء متدرّجا... يحكمه منطق داخليّ وتحرّكه نواميس محدّدة...» (نفسه، ص٢٠٩).

وقد أدّى بنا البحث في أنواع المناظرات إلى تصنيف ثنائيّ يعتمد تلك المقولات التصنيفية عند الجاحظ فعناصر الالتئام والاجتماع من جهة وعناصر

الانقسام من جهة أخرى أحالتنا على صنفين تكرّرا وتواترا فأضحى كلّ منهما أنموذجا إنْ جمعته بصاحبه خصائص مقالية وعناصر مقامية فصلته عنه خصائص وعناصر أخرى.

فأمّا الأنموذج الأول فمناظرات كلامية خطابية أساسها المقايسة والموازنة، وأسلوبها «أفعل التفضيل» والمدح والذمّ، وغايتها التباري والحجاج في غير تنافس ولجاج.

وأمّا الأنموذج الثاني فمناظرات امتحانية، أساسها المغالطة وأسلوبها السؤال المورّط المفخّخ، وغايتها الفلج والغلبة. وربما كان للقول فيها قوّة تأثير بالغة مثلته نهاية فاجعة. وهو ما سيتوضّح أكثر بتقديم مدوّنة المناظرات موضوع بحثنا وقراءاتها قديما وحديثا.

الفصل الثاني

المناظرات وقرّاؤها

الفصل الثاني
المناظرات وقرّاؤها

I. مدوّنة المناظرات

I. ١ المدوّنة العامّة

في تراثنا القديم كُتُبٌ كثيرة جمعت مناظرات عديدة مختلفة الأشكال والمواضيع. جاء بعضها صريحا يُعلن عن نفسه فنا نثريا وجنسا أدبيا. وجاء بعضها الآخر ضمن جنس أدبي كالخبر أو الرسالة أو المقامة أو المحاسن والمساوئ أو غير ذلك مما تضمّنه الأدب العربي القديم من أجناس انتشرت في كتب أدبية، وأخرى لا تعدّ في الأصل من الأدب ككُتُب التاريخ والسِّير والمعاجم.

I. ١ ، ١ في كتب التاريخ عامّة وتاريخ الأدب خاصة

نذكر من كتب التاريخ عامة «مروج الذهب» للمسعودي و«تجارب الأمم وتعاقب الهمم» لمسكويه، ومن كتب الأدب خاصة كتاب «الأغاني» للأصفهاني، و«العقد الفريد» لابن عبد ربه، فضلا عن «زهر الآداب» للحصري، و«الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» لابن بسام، ففي هذه المصادر مناظرات كثيرة تأتي عادة ضمن الأخبار أو الرسائل التي أوردها المؤرخون وهم يدوّنون سيرة أحد أعلام السياسة أو الأدب.

فلقد أورد المسعودي عددا من المناظرات عند الوقوف على بعض الأحداث الكبرى في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، مثل الفتنة الكبرى أو تولّي الأمويين السلطة ثم من بعدهم العباسيين، أو عند ترجمة بعض الأعلام من رجال السياسة وذِكر أخباره وحروبه، أو غزواته. ومثال ذلك الملك النعمان ومناظرته لكسرى عظيم الفرس في بلاطه بالمدائن وقد فلج كسرى على النعمان الذي اغتاظ وأرسل وفد العرب ليُعيدوا مناظرة كسرى في خصال العرب وكانت الغلبة هذه المرة لوفد العرب.

ولا تعود شهرة هذه المناظرة في رأينا إلى أنها جرت بين مَلِكَين متكافئيْن يتنافسان أمام حاشية عظيمة الشأن فحسب، وإنّما أيضا إلى أنها كانت تمثل نواة صراع شعوبيّ سيتطوّر عبر القرون ويتّخذ أشكالا مختلفة، فهي تشير إلى توتر العلاقة بين الملكيْن والشعبيْن المتنافسيْن أبدا على الزعامة السياسيّة والمجد الحضاري.

ونقل المسعودي أيضا مناظرة بين المأمون والفقهاء تُمثل في رأينا أحسن أنموذج عن الجوّ الاحتفالي الذي يصاحب التناظر، فقد أطنب في وصف الحاضرين وما كان يعدّه المأمون للمتناظرين من المأكل والمشرب، وما يهيئه لهم من مقام رفيع عند التناظر. ولعلّ ذلك يذكّرنا ببعض محاورات أفلاطون مثل «المأدبة». هذا إلى جانب مناظرات عدّة جرت في بلاط يحيى بن خالد البرمكي نقل المسعودي بعضها فقال: «وقد كان يحيى بن خالد ذا علم ومعرفة وبحث ونظر وله مجلس يجتمع فيه أهل الكلام من أهل الإسلام وغيرهم من أهل الآراء والنحل فقال لهم يحيى وقد اجتمعوا عنده: قد أكثرتم الكلام في الكمون والظهور والقِدَم والحدوث... فقولوا الآن في العشق على غير منازعة وليُورد كلّ واحد منكم ما سنح له فيه وخطر إيراده بباله... وقال النظام المعتزلي وكان من نظّار البصريين في عصره» (المسعودي١٩٩٠، ٣٥٤). ولئن ذكّرتنا مناظرة المأمون للفقهاء مأدبة أفلاطون في مستوى المقام فإنّ المناظرة عند يحيى بن خالد تذكّرنا بتلك المأدبة في مستوى المقال وتحديدا المضمون.

ونقل المسعودي أيضا مناظرات عدّة عند ترجمته لبعض أعلام الأدب كالجاحظ إذ قال عنه: «منها كتاب صنعه عمرو بن بحر الجاحظ وهو المترجم بكتاب «إمامة ولد العباس يحتجّ فيه لهذا المذهب /الراوندية وهم شيعة ولد العباس/ ... ويذكر ما جرى بينها /فاطمة الزهراء/ وبين أبي بكر من المخاطبة، وما كثر بينهم من المنازعة، وما قالت، وما قيل لها عن أبيها عليه السلام... وما احتجّت به... ولم يصنّف الجاحظ هذا الكتاب، ولا استقصى فيه الحجاج للراوندية، وهم شيعة ولد العباس، لأنه لم يكن مذهبه، ولا كان يعتقده، ولكن فعل ذلك تماجنا وتطرّبا» (نفسه ج٢/ ٢٢٠)

لقد أشار المسعودي في هذا الشاهد إلى إحدى رسائل الجاحظ، وأورد مقاطع منها. ولكنّ الطريف في كلامه هو ما استخلصه من دوافع كتابتها. وهو

ما يحيل على وظيفة لهذه الرسالة تجعلها من صميم الأدب، فقد كنّى المسعودي بالتماجن والتطرّب عن إظهار الكفاءة والاقتدار عند الجاحظ على مدح الشيء ونقيضه، أو ذمّهما، وهذا أسلوب الجاحظ الأشهر في التناظر، والذي مكّنه من وضع جنس أدبي جديد هو المحاسن والمساوئ، فالخير والشرّ ليسا مطلقيْن وإنما هما نسبيان وفي كليهما دلالة على عظمة الخالق.

أمّا مسكويه فقد نقل هو الآخر في «تجارب الأمم وتعاقب الهمم» عددا كبيرا من المناظرات السياسية، كثيرا ما كانت تنتهي بمصادرة أملاك المناظَر وأمواله، فهذا الكتاب يعجّ بمناظرات المخلوعين من الوزراء. وهي مناظرات تهدف إلى استعادة الأموال منهم لحلّ أزمات اقتصادية. فكلّما احتاجت الخلافة إلى المال أمَرَ الخليفة بمناظرة بعض وزرائه لاسترجاع الأموال، ومن ذلك مناظرة الوزير ابن الفرات للوزير علي بن عيسى. قال المؤلف: «أمر المقتدر بإخراج علي بن عيسى إليه ليناظره... ففعل ابن الفرات فاحتجّ علي بن عيسى بأن قال... فقال له في آخر خطابه: «فقد أمر أمير المؤمنين بمطالبتك بالأموال التي جمعتها وخُنته فيها... ثم ناظره على أموال الحاشية ... ثم ناظره على ما حمله إلى القرامطة من الهدايا والسلاح... فقال له ابن الفرات: «فأيّ شيء أعظم من أن تشهد أنّ أبا سعيد وأصحابه الذين جحدوا القرآن ونبوّة النبيّ عليه السلام واستباحوا عمان وقتلوا أهلها وسَبَوْهم مسلمون...»(مسكويه ١٩٨٤، ١٨٤-١٨٩). ثمّ تدور الدائرة على ابن الفرات هذا، فيُعزل ويناظره الوزير الجديد الخاقاني، وينقل مسكويه أيضا هذه المناظرة التي تنتهي بعزل ابن الفرات ومصادرة أمواله ثم قتله مع ابنه. (نفسه، ٢٢١)

والطريف في هذه المناظرات بنية التداول، فالمناظرة الأولى تتناظر مع الثانية، وابن الفرات الذي كان في الأولى مناظِرا لعلي بن عيسى يُناظره الخاقاني في الثانية.

ونلاحظ أيضا أنّ المناظرة في هذا الكتاب عبارة عن محاكمة ومساءلة يحضرها وجهاء القوم ورجال السياسة والخصوم، وتجري بين وزير معزول وآخر منصّب مكانه. وهذا النوع من المناظرات لا يختلف كثيرا عن تلك التي امتُحن بها عدد من شيوخ المعتزلة في مسائل العقيدة، والتي كانت في الغالب تنتهي بفاجعة ناتجة عن إعدام الأمير لشيخ الاعتزال، مثلما حصل لمعبد الجهيني الذي قتله عبد

الملك بن مروان، وغيلان الدمشقي الذي صلبه هشام بن عبد الملك، والجعد بن درهم الذي ذبحه خالد بن عبد الله القسري أسفل المنبر يوم عيد الأضحى . هذه النهاية الفاجعة لِعَدد من كبار شيوخ المعتزلة إنما تترجم عن قوة تأثير الكلام عامّة والتناظر خاصّة، فالأعمال اللغوية تنتج أفعالا منجزة في الواقع. والحقيقة أنّ ما هو ديني في هذه المناظرات يلتبس بما هو سياسي بل ربّما كان الدّين مدخلا للقضاء على المنافس السياسي المشكّك في شرعية الخلافة على وجه الخصوص.

وفي أدب علي الحصري أيضا مساجلات كثيرة ومناظرات عديدة، منها المناظرة الشهيرة التي دارت بين بديع الزمان الهمذاني وأبي بكر الخوارزمي. فقد قدّم الحصري مقاطع منها، وعلّق عليها بقوله: «والمناظرة بينهما يطول ذكرها ويعظم قدرها ويخرج بها الكِتاب عن حدّه. ولكنّي ألمع منها باليسير، إذ لو ذكرتُ جميع المعارضات والمناقضات والمبادهة والمواجهة لأضعفتُ على ما كتبتُ» (الحصري، جمع الجواهر، ٢٦٧)

أمّا في الأندلس، فقد نقل ابن بسام بعض المناظرات عند ترجمته لأعلام الفقه والأدب والسياسة، ومن ذلك مفاخرة النرجس للورد نثرا و شعرا بين ابن بُرد وأبي الوليد إسماعيل بن محمّد الملقب بحبيب (ابن بسام، الذخيرة، القسم١م١/ ١٤). وهي في رأينا محاكاة للمناظرة بين الورد والنرجس في شعر ابن الرومي. ونقل أيضا مناظرة بين صاعد البغدادي والزبيدي فالعاصمي ثم مع ابن العريف في مجلس المنصور بن أبي عامر، قال ابن بسام: « فناظره ابن العريف فظهر عليه صاعد وجعل لا يجري في المجلس كلمة إلا أنشد عليها شعرا شاهدا، أو أتى بحكاية تجانسها، فازداد المنصور عجبا»(نفسه، القسم٤ م ١/ ٥٢٣ وما بعدها). وتبدو هذه المناظرة في وجه من الوجوه محاكاة للمناظرة الشهيرة بين السّيرافي ومتى بن يونس. وإذا كانت بعض المناظرات في كتب التاريخ متأثرة بمحاورات يونانية فإنّ بعض مناظرات الأندلسيّين متأثرة بمناظرات المشرقيّين الواردة ببعض المعاجم.

I.١,٢ في المعاجم

كثيرا ما يقع تدوين بعض المناظرات أو مقاطع منها أثناء تقديم سيرة أحد المتناظرين. فقد أورد ياقوت الحموي مناظرة لغوية بين سيبويه والأصمعي

(معجم الأدباء، ٦/٨٧)، وأورد المناظرة التي جرت بين السيرافي ومتّى بن يونس في النحو والمنطق، والتي نقلها أو تحدّث عنها كثير ممّن كتب سيرة السّيرافي على وجه الخصوص .

كذلك أورد السيوطي عددا من المناظرات جرت بين أئمة اللغة فقال: «فجمعتُ كل ما تضمّنته الكتب المذكورة من ترجمة نحويٍّ طالتْ أو قصرتْ، خفيتْ أخبارُه أو اشتهرتْ. وأوردتُ من فوائدهم وأخبارهم ومناظراتهم وأشعارهم ومروياتهم ومفرداتهم ما لم يجتمع في كتاب ...» (السيوطي بغية الوعاة، ٥). وتحدّث في موضع آخر عن كتاب له آخر أورد فيه أيضا مناظرات اللغويين والنحويين فقال: «ثمّ أفردتُ كتابا ثالثا لتراجم النحاة... وأوردتُ فيه ما بين نظم ونثير، وما لم يدخل فيه من الفوائد والفرائد، والألغاز والزوائد، والمناظرات والمحاورات والفتاوى ... أفردتُ لها كتاب الأشباه والنظائر النحوية»(ن، ٦)

ولعلّ من أشهر هذه المناظرات تلك التي جرت بين سيبويه والكسائي في مجلس يحيى البرمكي، قال السيوطي: «ورد سيبويه بغداد على يحيى البرمكي فجمع بينه وبين الكسائي للمناظرة فقال له: كيف تقول: قد كنتُ أظنٌّ أنّ العقربَ أشدٌّ لسعة من الزنبور فإذا هو هي أو هو إيّاها ؟ قال سيبويه: فإذا هو هي ولا يجوز النصب، قال الكسائي: أخطأتَ، العربُ ترفع ذلك وتنصبه ...» إلى أن يقول: «قد أطلنا الكلام في هذه المناظرة في الطبقات الكبرى، وذكرنا مناظرة وقعت للكسائي مع اليزيدي، وظُلم فيها كما ظلم سيبويه وأحضر العرب فوافقوا اليزيدي، ولم تطلْ مدّة سيبويه بعد ذلك، ومات بالبيضاء وقيل غمّا سنة ١٨٠هـ»(ن،٢/ ٢٣٠)

وأورد أصحاب المعاجم مناظرات بين المدارس النحوية مثل المناظرات بين أهل الكوفة وأهل البصرة، وفي مدوّنتنا طُرفٌ من ذلك فقد نقل الجاحظ في أدبه نماذج من هذه المناظرات بين المدرستيْن اللغويتيْن الشهيرتين. وأورد التوحيدي المناظرة الشهيرة بين السيرافي ومتى بن يونس في «الإمتاع والمؤانسة» ممّا يجعلنا نستنتج أنّ أدب الجاحظ والتوحيدي مَثّلَ مصدرا رئيسيّا لأصحاب المختارات من المناظرات في كلّ المجالات.

I.١,٣ في المجاميع

لئن حظيت الخطب والوصايا والرّسائل بالجمع والتصنيف فإننا لا نجد جمهرة لمناظرات العرب[(١)] وإنما بعض الكتب - المجاميع جمع فيها أصحابها مناظرات تشترك في مجال معيّن مثلما فعل أبو الوليد الباجي في كتاب «المنهاج في ترتيب الحجاج». فقد جمع فيه مناظرات في أصول الفقه وصدّرها بمقدمة عرّف فيها المناظرة، وذكر آداب المناظر، وحدّد المصطلحات التي يُلتزَمُ بها في الجدل الديني فقال: «أمّا بعد فإنّي لمّا رأيتُ بعض أهل عصرنا عن سُبل المناظرة ناكبين وعن سنن المجادلة عادلين... أزمعتُ أن أجمعَ كتابا في الجدل يشتمل على جمل أبوابه وفروع أقسامه وضروب أسئلته وأنواع أجوبته...» (الباجي المنهاج، ٧). وهو يلتقي في هذا المنهج مع أبي عليّ السّكوني في كتابه «عيون المناظرات» الذي حوى مائة وستين مناظرة في مجال الدّين أصوله وفقهه. وممّا جاء في مقدّمة الكتاب قول المؤلف: «أمّا بعد فإنه لمّا كان علمُ التوحيد أشرفَ العلوم ... قصدتُ إلى تعريفه بطريق ترغّب في سمعه الآذان، فألهمني الله في ذلك إلى منهج تقرب فائدته، وتُرتجى بفضل الله عائدته ... ووجدتُ معظم قواعد هذا العلم الشريف قد تضمنتها عيون مناظرات، وأشكال مناظرات جرت لأولي العلم في العالمين والأنبياء والمرسلين صلوات الله عليهم وسلامه أجمعين، إلى الخلفاء الراشدين، وصدور العلماء من المتقدمين والمتأخرين، فرتبتها في هذا المجموع» (السكوني، عيون المناظرات، ١٣-١٤). لقد رتّبَ السكوني مختاراته من المناظرات الدّينية حسب معيار تاريخيّ، واعتبر أنّ «أوّل مناظرة جرت في العالم كانت بين الملائكة صلوات الله عليهم أجمعين وسلامه وإبليس لعنه الله حيث قام في مقام الاعتراض مُجاهرا، ولم يعقل الحقيقة في الأمر»(ن، ١٥). نلاحظ أنّ الكاتب عرّف في هذا القول المناظرة بتحديد مقامها، بعد ذلك قدّم مناظرات الرّسل لأقوامهم، يقول: «إنه [نوح عليه السلام] أقام بين أمّته الفاسقة ألف سنة إلا

---

(١) كتب عبد الفتاح (سيّد صدّيق)، «موسوعة مناظرات الأذكياء ومحاورات البلغاء بين المنافرات والمفاخرات»، أوراق شرقية الديار ط١، ٢٠٠١. وفي هذا الكتاب «الموسوعة» منتخبات لِعَدَد من المناظرات لا تمثل في رأينا جمهرة ولا تستجيب للشروط العلمية الضرورية لجمع نصوص فنّ من الفنون تتآلف موضوعا وأسلوبا وفق منهج تاريخي.

خمسين عاما يدعوهم إلى المعرفة بحدوث العالم وصفة الصّانع يُناظرهم عليها ويجادلهم في تصحيحها إلى أن قالوا: «يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فاتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين» (ن، ٢٣). ثم قدّم مناظرات أهل السنة وأهل المعتزلة. وختم كتابه بمناظرات جرت بين متكلمين مختلفين.

نخلص ممّا سبق إلى أنّ هذا الترتيب يربط تاريخ المناظرات بتاريخ الإنسان، فالمناظرة سلوك إنسانيّ كونيّ ممتدّ في الزمان والمكان (مكاري ١٩٩٤، ٢٨٩-٢٩٠)، وأنّ اختيارات السكوني اعتمدت مرجعيّة دينية أساسها القرآن وكُتب التوحيد والتفاسير ومؤلفات علماء الكلام، التي دوّنت مناظرات المتكلمين وأصحاب الفرق. وقد ورد عدد منها في كتب كثيرة عرّفت بالفرق والملل والنحل، وذكر الكاتب عددا منها مثل «الفرق بين الفرق» للبغدادي و«الملل والنحل» للشهرستاني و«نهاية الإقدام في علم الكلام»، وكتاب «الجامع الأصل في علم التوحيد» لأبي إسحاق الإسفراييني و«فاتحة العلوم» و«كتاب المناظرة» للرّازي الذي كان يقدّم مناظرات عدة للعَلَم الواحد، فضلا عن كتب أخرى قدّمت مناظرات كثيرة في علوم الدين أصولِه وفقهه، وفي علم الكلام.

وفي مدوّنتنا طُرف من ذلك كلّه. فقد أورد الجاحظ والتوحيدي نماذج من هذه المناظرات التي دارت بين المذاهب والفرق من ناحية، وبين الأديان من ناحية أخرى، أو في الردّ على الملحدة المعطّلة والرافضة. وأورد في «البيان والتبيين» مناظرة لغوية بين أهل مكة وأهل البصرة، وأورد التوحيدي مناظرة بين الكسائي وأبي حنيفة في مجلس هارون الرشيد (التوحيدي، البصائر٢/٣٦). كما نخلص إلى أنّ فنّ المناظرة منتشرٌ في مدوّنة كبيرة وواسعة من التراث العربي عامّة، شارك فيها متناظرون من مجالات فكرية مختلفة، وأنّ آثار الجاحظ والتوحيدي كانت مصدرا أساسيا لأصحاب المختارات ومجاميع المناظرات، وأنّ كتب الأدب هذه قد دوّنت عددا من تلك المناظرات بكثير من التغيير والزيادة والنقصان، واستخدمتها في مقامات جديدة ولوظائف مغايرة لمقاماتها الأصلية.

I. ٢ المدوّنة الخاصّة

تمثّل كتابات الجاحظ والتوحيدي أهمّ مرحلة في تاريخ فنّ المناظرة الأدبية من ناحية، وفي تطوّر أشكاله وأساليبه من ناحية أخرى، ذلك أنّ القرنين الثاني

والثالث الهجريين مَثَّلا فترة ازدهار لهذا الفنّ، فقد شاع وانتشر باشتداد الجدل بين الأديان والمذاهب الفقهية والكلامية المختلفة، ولعلّ المعتزلة كانت أشهر فرقة على الإطلاق في استخدام هذا الفنّ، به دافعتْ عن مبادئها وتصوّراتها الكلامية وروّجت لها بواسطته، كما استخدمته في الذبّ عن الإسلام، وردّ المطاعن المتأتية من أصحاب المذاهب الأخرى. ولعلّ أدب أبي عثمان الجاحظ أنموذج من ذلك. وتكمن أهمية الجاحظ في هذا المجال في أنه نقل لنا أبرز مناظرات شيوخ المعتزلة نقلا تنوّعت أشكاله وأساليبه فمنها مناظرات صريحة كمناظرات واصل بن عطاء أو معبد الجهيني أو إبراهيم النظام، ومنها مناظرات ضمنية تعتمد الرّموز كمناظرات أصحاب الحيوانات في «كتاب الحيوان» أو تجري بين فئات من الناس تختلف ألوانهم وأجناسهم وأشكالهم (الأتراك،الجواري،الغلمان،التربيع والتدوير...) في «كتاب الإنسان» أو بين الأشياء أو الفصول أو الألوان. و قد نشأت هذه المناظرات في الأصل في إطار جدل كلاميّ بين المعتزلة وغيرهم ثمّ تحوّلت إلى نصوص أدبية لأنها كانت تُخرج الحوار في صياغة أدبية مخصوصة عمادها البيان والبرهان، تشاكل الواقع وترمز إليه فتتجاوز الصريح إلى الضمنيّ والمسكوت عنه.

وتكمن أهمية الجاحظ أيضا في أنه شارك في مناظرات كثيرة مشاركة صريحة فكان راويا وشخصية قصصية مثلما نجد في نادرة ابن المؤمّل في «كتاب البخلاء» مثلا (١/ ١٧١)، وشارك ضمنيا إذ كان يختفي أحيانا وراء شخصية المناظر الأول وهو المعترض عادة، فيستقصي السؤال ويغور في أعماقه ويفضح خلفيته، فيُخرجُه وحشيًا شرسا أحيانا، وقد يتقمّص شخصية المناظِر الثاني عند الردّ والاحتجاج، فيُتْبِعُ الحجّة الحجّة، ويُرتّب ويُبوّب، ويَخرج بالقارئ من الآي الكريم والحديث الشريف إلى القول المأثور والأشعار والأخبار والأمثال، ولقد بان ذلك جليًا في مناظرات الحيوان أو مناظرات الإنسان، فقد تضخمت كثيرا نتيجة ما أورده من حجج، إذ ينبري الجاحظ يوازن بين هذه العناصر ويفاضل مبرزا محاسنها ومساوئها مستقصيا القول فيها، دون أن يُنهيَ المناظرة بحُكم يُفضّل بمقتضاه طرفا على آخر. فكأنّ الغاية هي التناظر في حدّ ذاته. وربّما يعود هذا الأمر إلى خلفية الجاحظ الفكرية الاعتزاليّة التي ترى أنّ الكائنات والأشياء عظيمها وحقيرها لا تخلو من المحاسن والمساوئ، ولا تتفاوت في الدلالة على

عظمة الخالق وحكمة الصانع في صنعته .

وبهذا فإنّ للجاحظ دورا رئيسيّا في وضع أسس فنّ المناظرة وتقليبه على أشكال مختلفة وأجناس متنوعة كان لها امتداد كبير وواسع في الثقافة العربية عامة وفي الأدب خاصة.

I.٢.١ منزلة المناظرة في أدب الجاحظ

إننا نعتقد أنّ أدب الجاحظ مشبع بالمناظرة، ويبدو أنّ الدارسين لم يقدّموا في هذا الجانب دراسة وافية، واكتفوا بإشارات عارضة وأحكام متسرعة من مثل ما ذهب إليه شارل بالاّ ونقله عنه طه الحاجري من أنّ أدب الجاحظ مُملّ لكثرة ما فيه من استطراد وتكرار، إذ يقول بالاّ: «ويعتري القارئ بصورة عامة الملل عند قراءة الآثار العربية مهما كان موضوعها وعنوانها مغريين، فيعجز بريق الألفاظ عن إخفاء فقر الفكر تارة، أو يسكب الفكر على الرغم من غناه في قالب مستكره بعيد عن الرشاقة تارة أخرى، أو يعرض المؤلف سعة علمه جامعا الشواهد دون أن يطبع عمله بطابع شخصيته... وفي الحقّ لم ينجُ الجاحظ من هذه العيوب...» (بالاّ،١٩٦١، ٤). ثمّ سرعان ما يتدارك هذا الموقف الذاتي المتسرّع الذي يجرّد الأدب العربي من أوجه فصاحته وأسس بلاغته، والذي يدرس الأدب العربي بذائقة غريبة عنه مسقطة عليه، لذلك سرعان ما يأتي بما يناقض الموقف السابق فيقول: «وعلى هذا التفكك والتكرار تقوم روعة كتب الجاحظ» (ن:٧)، ولا ندري كيف يكون التكرار والتفكك عيبيْن وميزتيْن في الآن نفسه .

إنّ سرّ التماسك في أدب الجاحظ وأداته الأساسية في رأينا هو التناظر. وإننا لا نزعم أن شارل بالاّ وطه الحاجري وغيرهما ممّن درس الجاحظ وأدبه، بعضه أو كلّه لم يشيروا إلى وجود المناظرة في هذا الأدب أو عند هذا الرجل، وإنّما نرى أنهم لم يلاحظوا أنّ التناظر هو لحمة كتبه وسداها وهذا يعود إلى أنهم درسوا المناظرة من خارج الأدب، دراسة منفصلة عن نصوص الجاحظ تعتمد نظريّة الانعكاس في نقد الأدب وكان يكفي أن يكون الجاحظ شيخا من شيوخ المعتزلة حتى يُعتبر نظّارا متكلّما عندهم، وهذا الأمر في رأينا إلى المبحث الحضاري أقرب منه إلى المبحث الأدبي والنقديّ.

إنّ التعامل المباشر مع نصوص الجاحظ أكّد لنا أنّ أدبه كلّه محكوم بفعل

التناظر الصريح والضمنيّ، الواقعي والرمزي، الإطاري والمضمّن . وسنحاول إبراز ذلك في هذا التقديم لأبرز مؤلفاته مركزين على تجليات فنّ المناظرة فيها.

يبدأ كتاب «البيان والتبيين» بخصومة حجاجية بين واصل بن عطاء وبشار بن برد، سرعان ما تحوّلت إلى خصومة بين أنصار واصل وأشهرهم صفوان الأنصاريّ وأنصار بشار بالشعر تارة، والحديث والخبر تارة أخرى، يقول الجاحظ: «قد كتبنا احتجاج من زعم أنّ واصل بن عطاء كان غــزّالا واحتجاج من دفع ذلك عنه» (٣٢/١). بهذا القول الذي صدّر به الجاحظ كتابه هذا صرّح بأنّه يكتب مناظرة بين طرفين يحملان رأيين متقابلين: الطرف الأوّل منهما يتّهم واصل بن عطاء والثاني يدافع عنه. وما لبثت الخصومة أن اتسعت في الزمان والمكان، فإذا هي بين المتكلمين من المعتزلة وقد انتصبوا مدافعين عن الإسلام والعرب وبين خصومهم من الفرس والمجوس الطاعنين في الإسلام والعرب، ومن أشهر القضايا التي نشط فيها الاحتجاج بينهم تفضيل إبليس والنار على آدم والطين، وما في ذلك من اعتراض على الدين الإسلامي في كبرى مقالاته وطعن فيها، ومنها أيضا تفضيل الصّمت على النطق وما في ذلك من اعتراض على نظرية البيان والبلاغة عند العرب وطعن فيها مقالا وحالا. فكان الكتاب كلّه ردّا على هذه الاعتراضات والطعون الثلاثة في أبواب ثلاثة ممّا يعطينا بناء على غاية من التماسك وأبعد ما يكون عن الفوضى والاستطراد المملّ.

لقد كانت المناظرة الأولى في هذا الكتاب صريحة أقامها الجاحظ بين «من زعم أنّ واصل بن عطاء كان غزّالا واحتجاج من دفع ذلك عنه» (٣٢/١) / «ذكر ما جاء في تلقيب واصل بالغزال ومن دفع ذلك عنه»(٣٣/١)، ولما كان بشار بن برد أشــهــر مَن مــثّل الفــريق الأول، أدّى الاســتطراد الفنـي وليس المجــانيّ - الفوضوي إلى مناظرة فرعية تضمنتها المناظرة الأصلية - الإطارية بين بشار وخصومه حول بشار: شعره فمجونه وزندقته، أدّت بدورها إلى مناظرة فرعية أخرى لغوية بين أهل مكة وأهل البصرة حول فصاحة بعض الألفاظ، وتفضيل معجم البصريين على المكيّين اعتمادا على ما ورد في القرآن، وفي هذه المناظرة مفاضلة بين استخدام لغوي وآخر.

وتنتهي المناظرة الأصلية الأولى بفقرة قصيرة يعود فيها الجاحظ إلى الحديث عن لقب الغزال فيُسيّجُ المناظرة دلاليا، ولا يَضيعُ الموضوع الأصلي الأوّل

في ظلّ المواضيع الفرعية. وهكذا يحدث تطوّر دلالي في المناظرة وعبر مراحلها بنوع من التداعي والتسلسل «المنطقيّ».

أمّا المناظرة الثانية فقد دارت بين أنصار الصمت «المعترضين على أصحاب الخطابة والبلاغة» و«الرافضين للخطابة والكلام»، وأنصار البيان «أصحاب البلاغة والخطابة وأهل البيان وحبّ التبيّن». وتبدأ مع الباب الثاني من الجزء الأوّل من الكتاب، وقد تضمّنت هذه المناظرة الأصلية الثانية في الكتاب مناظرات فرعية كثيرة، منها تلك التي جرت عند سليمان بن عبد الملك بين وفود العراق تتنافس في شتم الحجاج بن يوسف.

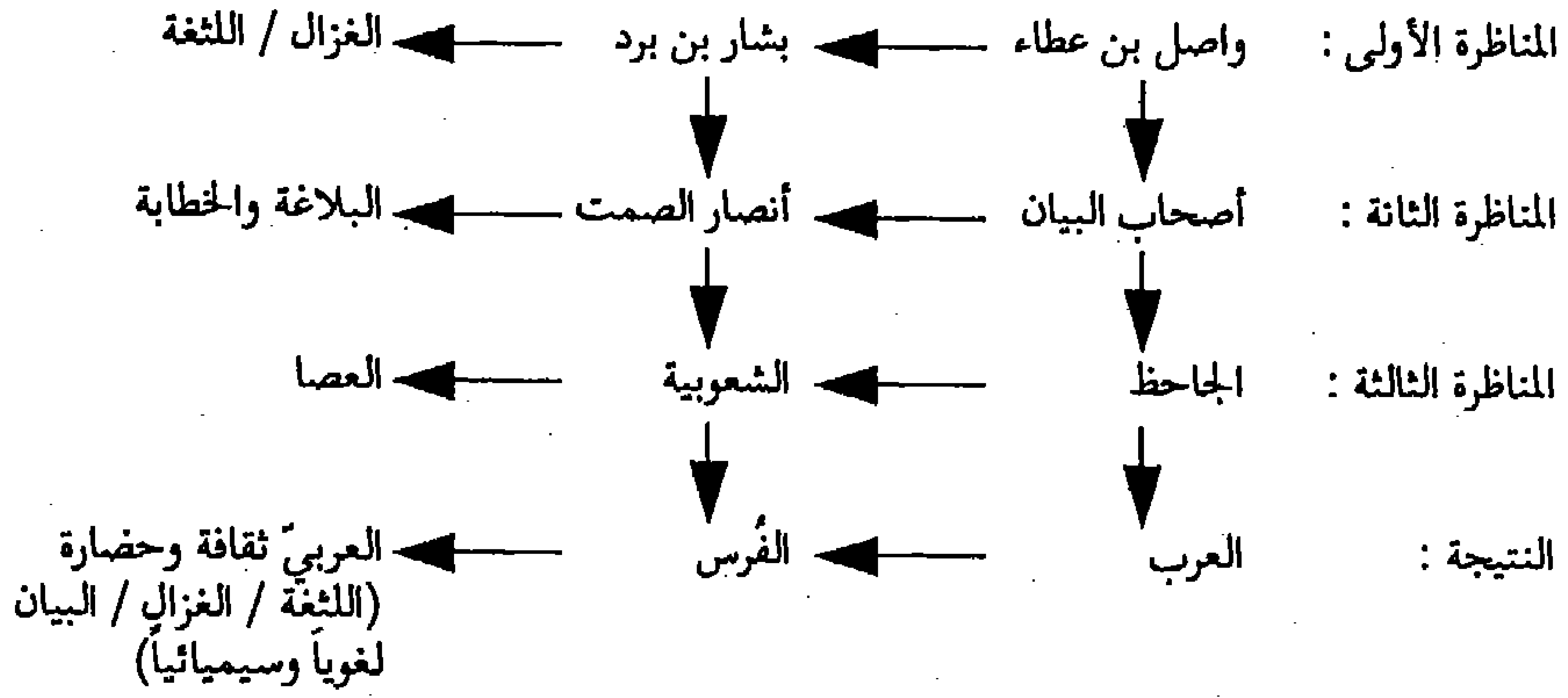
وأمّا المناظرة الثالثة فقد جرت بين الجاحظ والشعوبية حول العصا وتمتدّ على القسم الأخير من الجزء الثاني وكامل الجزء الثالث من الكتاب، يقول الجاحظ في مطلعها: «أردنا -أبقاك الله- أن نبتدئ صدر هذا الجزء الثاني من البيان والتبيّن بالردّ على الشعوبية في طعنهم على خطباء العرب، إذ وصلوا أيمانهم بالمخاصر... ولولا الذي أمّلت... لقد كنت بدأت بالردّ عليهم وبكشف قناع دعاويهم» (٥/٢). ثم قال في صدر الجزء الثالث: «ونبدأ على اسم الله تعالى بذكر مذهب الشعوبية [...]وبمطاعنهم على الخطباء العرب بأخذ المخصرة عند مناقلة الكلام ومساجلة الخصوم ...» (٥/٣)

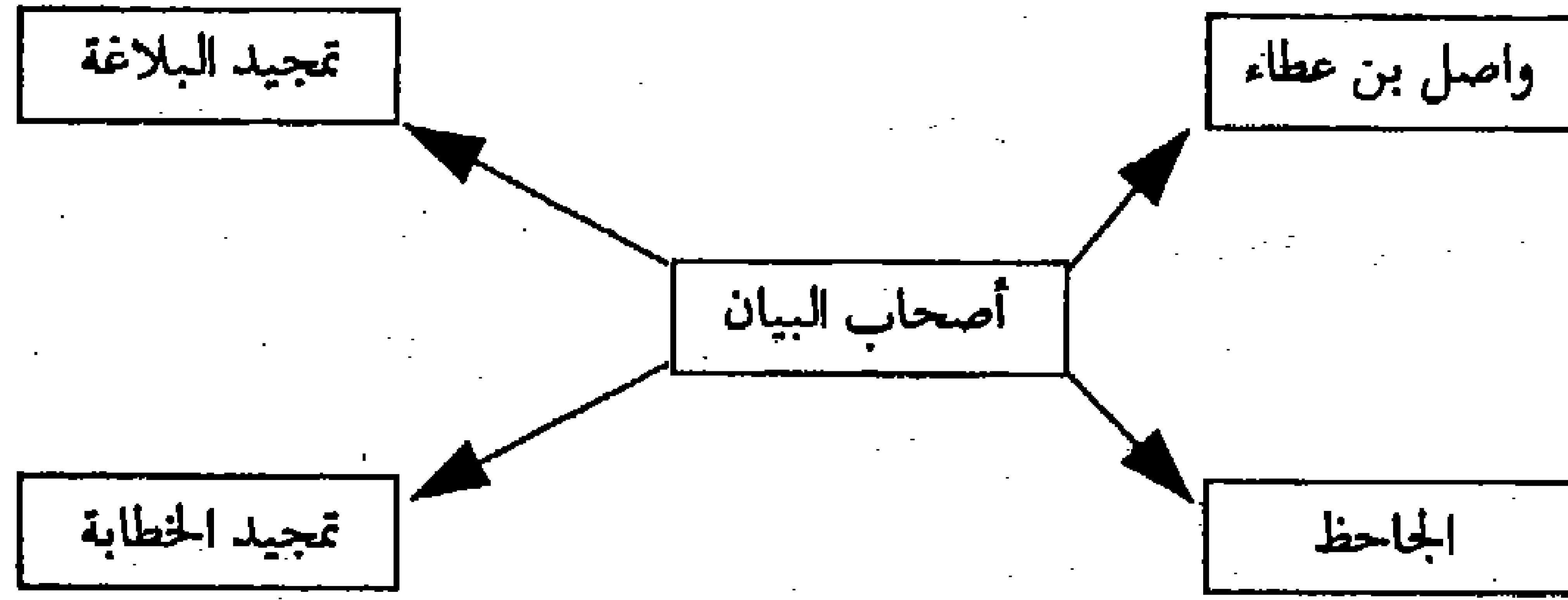
هكذا يصرّح الجاحظ بأنه سيناظر الشعوبية، كما يعلن عن بنية المناظرة القائمة على الطعن والردّ فضلا عن هدفها (إبطال دعوى الشعوبية)، ووظيفتها (الردّ على الشعوبية)، فهذه المناظرة تتنزّل في إطار فكري سياسي يتمثل في الصراع الشعوبي في الحضارة العربية الإسلامية القديمة.

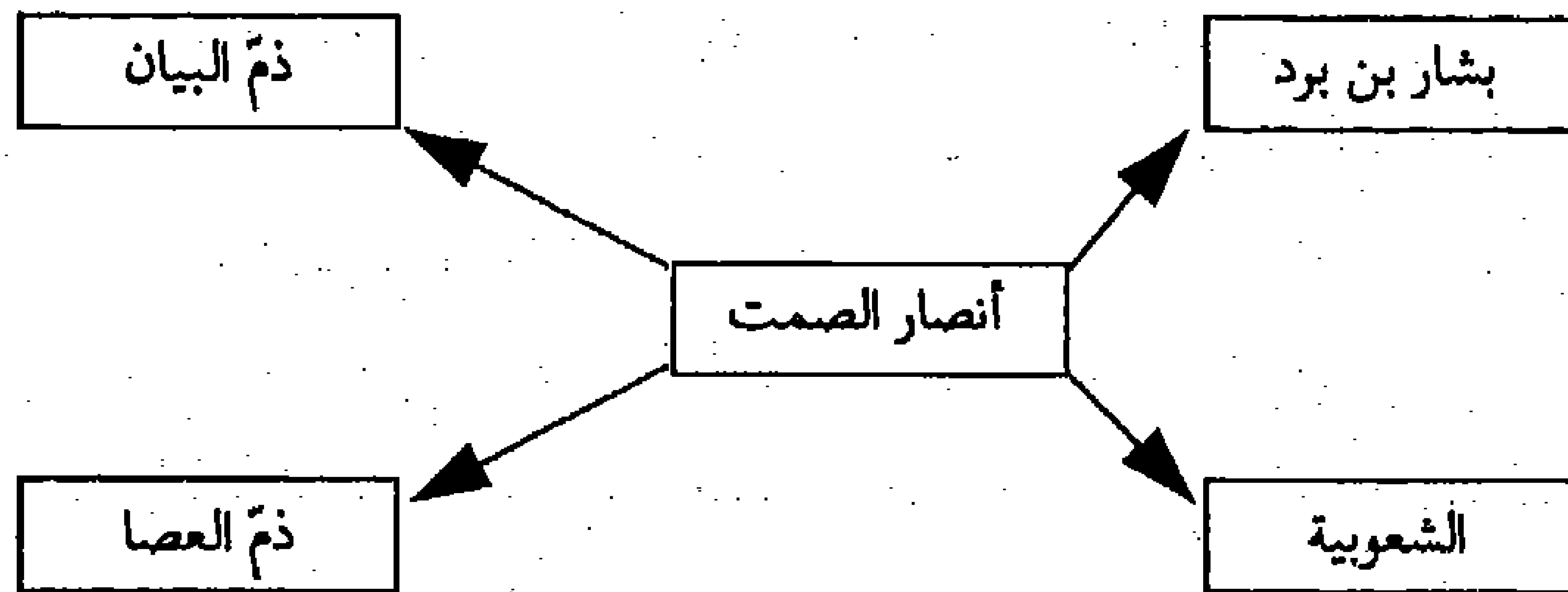
وكسابقتيْها تضمّنت هذه المناظرة الأصلية مناظرات فرعية منها تلك التي دارت بين المأمون والمرتدّ الخراساني حول الاختلاف في الإسلام وبين المسلمين، ومنها أيضا مناظرة ترسلية بين الحجاج بن يوسف وقطريّ بن فجاءة.

والخلاصة أن كتاب «البيان والتبيين» لا يعدو في رأينا أن يكون مناظرة واحدة جامعة دارت بين الشعوبيّ مطاعنه واعتراضاته وأنموذجُه بشار بن برد وأنصاره من الشعوبيين، وبين العربيّ بلاغته وخطابته وأنموذجُه واصل بن عطاء وصفوان الأنصاري والجاحظ، وتسير هذه المناظرة الجامعة بمختلف مراحلها مساريْن متقابلين في كلّ موضوع هما الطعن والاعتراض يقابلهما التأصيل والتمجيد.

جدول يوضح منزلة المناظرة في كتاب «البيان والتبيين»







وانتشرت في كتاب «الحيوان» أيضا وعلى مدى أجزائه السبعة مناظرات كثيرة، يمكن أن نبوّبها بابيْن مستندين إلى تقسيم الجاحظ نفسه حين قال: «باب القول في الإنسان من كتاب الحيوان...» (البيان١/٢٢٥) وليس ممّا يدخل في باب البيان والتبيين.

أمّا الأول فهو «كتاب الحيوان» وفيه مناظرات بين «أصحاب الحيوانات»، ويبدو أنّ أشهرها وأطولها تلك المناظرة الطويلة بين شيخين من جلّة المعتزلة حول الكلب والديك والتي امتدّت على الجزأين الأولين من الكتاب وتكونت من قسمين كبيرين هما:

- «باب احتجاج صاحب الديك بالأمثال والأشعار»
- «باب ما احتجّ به صاحب الكلب»

ويبدو أنّ هذه المناظرة هي جوهر الكتاب ولبنته الأساسية، فهي فاتحة التناظر فيه، عنها تولّدت المناظرات الأخرى التي دارت بين أصحاب الحيوانات وهي:

- مناظرة بين صاحب الحمام وصاحب الديك
- مناظرة بين صاحب الغراب وصاحب الديك
- مناظرة بين صاحب الكلب وصاحب السنّور
- مناظرة بين صاحب الضأن وصاحب المعز
- مناظرة بين صاحب الفرس والبعير وصاحب الفيل (صاحب الهند)، وقد استخدم الكاتب العبارتين.

نلاحظ أنّ صاحب الكلب وصاحب الديك حضرا في أربع مناظرات أساسية من أصل ست في الكتاب.

ثمّ إننا إذا صنفنا الحيوانات في خانتين، لاحظنا أنّ الخانة الأولى تضمّ أكثر الحيوانات حضورا في الشعر العربي القديم، لذلك لم يجد الجاحظ صعوبة كبيرة في الاستدلال بأشعار كثيرة تعدّد خصال هذه الحيوانات أو تذمها، فتطول المناظرة أحيانا وتبلغ حدّ الإشباع، والمهمّ أيضا أنها حيوانات تحيل على حياة العرب وحضارتهم. فليس خافيا أنّ الكلب كان للعربيّ رفيقا، ولغنمه حارسا، وكان الضأن مرعاه، والفرس مطيته، والحمام رسوله، بينما كان الغراب يمثل تشاؤمه وتطيّره.

أمّا بقية الحيوانات المدرجة في الخانة الثانية من الجدول فإنها تضمّ مجموعة من الحيوانات مثل الديك والسنور والمعز والفيل، والتي كان لها حضور في الميثولوجيا الفارسية كالقصص الديني والأساطير والخرافات .

أفلا يجوز لنا حينئذ الحديث عن مناظرة واحدة في كتاب «الحيوان» وقع تشقيقها وتصريفها على أوجه عدّة لغايات أدبية ووظائف كلامية؟

وأمّا الكتاب الثاني فهو «كتاب الإنسان»، وفيه مناظرات كلامية دارت بين شيوخ المعتزلة مثل إبراهيم النظام والجاحظ وبين خصومهم من المجوس وجميع الشعوبية، فهل من علاقة بين الكتابين؟

قد يكون لنا في الجزء الخامس من «الحيوان» جواب عن هذا السؤال، فقد وردت مناظرة طويلة بين إبراهيم النظام والدهريين من المانوية والديصانية وجملة المعترضين والمخالفين، إذا قابلناها بما قبلها لاحظنا أنّ صاحب الكلب / الحمام / الضأن / الفرَس والبعير من جهة، والنظام من جهة أخرى ينتميان إلى خانة واحدة، وحينئذ نكون أمام مناظرتين في هذا الكتاب رئيسيتين: واحدة ضمنية يلبس فيها المتناظران قناع الحيوانات، والثانية صريحة يسقط فيها القناع عنهما. والسؤال الذي يُطرح في هذا السياق هو التالي: إذا كان إبراهيم النظام هو صاحب الحيوانات من الوادي الأول، فلماذا أخفى الجاحظ ذلك؟ هل هو التطرّب والتماجن مثلما سبق للمسعودي أن استنتج من رسالة ولد العباس للجاحظ؟ أم هي خطة فنية تتدرّج من التخفي إلى التجلّي، ومن الاحتجاب إلى الانكشاف، وتضطلع بوظيفة التمويه؟

ونجد إلى جانب هذا كلّه في الكتاب مناظرات أخرى فرعية مضمّنة، مثل المناظرة بين أنصار الشعر وأنصار الترجمة التي تضمنتها المناظرة بين صاحب الكلب وصاحب الديك، والمناظرة بين أبي يوسف القاضي وممرور (٣/١١)، وأخرى بين ابن داحة الرافضي وأبي عبيدة الخارجي (٣/٤٠٢)، والمناظرة الشعرية التي نظمها أبو نواس بين دينين هما الإسلام والمانوية (٤/٤٤٨)، ومنها المناظرة بين المأمون والزنديق أبي عليّ (٤/٤٤٢)، وغيرها كثير حاولنا أن نجمعها في هذا الجدول.

جدول المناظرات في كتاب الحيوان للجاحظ

الجزء	الصفحة	موضوع المناظـــرة	المناظـــر الأول	المناظـــر الثاني
١-٢	٢٢٢	حول الكلب والديك	صاحب الكلب	صاحب الديك
٣	١٤٤	حول الحمام والديك	صاحب الحمام	وصاحب الديك
٣	٣٩٣	حول الحكمة من إدخال الذباب وأطفال المشركين النار.	قوم خلعوا عذرهم فصار أحدهم إذا قال ...ا/ وزعم أبو إسحاق ...ا/ وذهب بعضهم / وقالوا ..	الجاحظ (ولكنّا نزعم ...)
٣	٤٠٩	حول الديك والغراب	صاحب الغراب	صاحب الديك
٥	٦٩	حول زرادشت ومحمد ﷺ / وحول الفأر والسنور	الجاحظ	المجوسيّ
٥	٣١١	حول الكلب والسنور	صاحب الكلب	صاحب السنانير
٥	٤٥٥	حول الضأن والماعز	صاحب الضأن	صاحب الماعز
٦	٢٦٩	حول الشياطين	الجاحظ (المعتزلة)	الدهريّ
٧	٢٣٧	حول تسويف اللذة ودفعها بالحيلة	الجارية	أمّها
٧	٢١١	مناظرة حول الفيل	صاحب الفَرس والبعير	صاحب الهند والمعبّر عن خصال الفيل

والحاصل ممّا سبق أنّ «كتاب الحيوان» للجاحظ - تماما ككتاب «البيان والتبيين»- يمثل في رأينا مناظرة طويلة بين العربي المسلم وغيره من أصحاب المذاهب والديانات الأخرى، موضوعها الردّ على الطعون والاعتراضات المتعلقة بحضارة العرب وثقافتهم ومعتقداتهم، وتندرج في إطار الصراع الشعوبي قديما.

أمّا رسائل الجاحظ فقد ألفت كلّها تقريبا في سياق حجاجيّ حقيقيّ أو خياليّ مخترع، ولعلّ الخياليّ منه المخترع أوغل في الأدبية، فكثيرا ما يخترع الجاحظ خصوما يردّ عليهم في عدد من رسائله، فيؤسس أدبا جوهره الاحتجاج

بأشكاله وفنونه، يقول في مطلع رسالة الترك: «إنّ ذهبنا - حفظك الله - بعقب هذه الاحتجاجات وعند مقطع هذه الاستدلالات نستعمل هذه المعارضة بمناقب الأتراك والموازنة بين خصالهم وخصال كلّ صنف من هذه الأصناف، سلكنا في هذا الكتاب سبيل أصحاب الخصومات في كتبهم، وطريق أصحاب الأهواء في الاختلاف الذي بينهم ...»(١ /٢٩)

ولعلّ من أبرز فنون الاحتجاج فنّ المناظرة، وهو في الرسائل مبنيّ على الموازنة بين أمرين أو شيئين متقابلين للتأليف بينهما، أو على الردّ كما هو الشأن في «البيان والتبيين» أو في بعض مناظرات كتاب «الحيوان»، يقول الجاحظ مميّزا بين المنهجين في التناظر: «ونحن لم نقصد في ذكرنا هذه الأخبار الردّ على من أنكر هذه الأمور، ولكنّا لمّا ذكرنا اختصام الشتاء والصيف واحتجاج أحدهما على صاحبه واحتجاج صاحب المعز والضأن بمثل ذلك أحببنا أن نذكر ما جرى بين اللاّطة والزناة وذكرنا ما نقل حمّال الأثر وروته الرواة من الأشعار والأمثال وإنْ كان في بعض البطالات فأردنا أن نقدّم الحجة لمذهبنا في صدر كتابنا هذا»(٢-٩٥)

لقد حدّد الجاحظ في هذا الشاهد منهجه في الاحتجاج في الرسائل، فذكر «رسالة اختصام الصيف والشتاء» وهي مفقودة، و«رسالة الجواري والغلمان» وهي واحدة من مجموع رسائل الجاحظ المنشورة. ولكنه تحدث أيضا عن احتجاج صاحب المعز والضّأن الذي يمثل إحدى مناظرات كتاب «الحيوان»، ممّا يؤكد أنّ أدب الجاحظ عموما يندرج في أدب المناظرة، ويقدّم أنموذجا من المناظرات الأدبية في عصره.

وقد حاولنا أن نوضّح حضور المناظرة في رسائل الجاحظ بهذا الجدول.

جدول المناظرات في رسائل الجاحظ

الرسالة	موضوع المناظرة	المناظر ١	المناظر٢
مناقب الترك	فضائل الأتراك	صاحب الخراسانية والموالي	الفتح بن خاقان ثم الجاحظ
نفي التشبيه	صفات الله	المشبهة	المتكلمون
مفاخرة الجواري والغلمان	اللذّة	الزناة	اللاطة
رسالة القيان	اللذّة	أبوموسى . . . المستمتعين بالنعمة	أهل الجهالة والجفاء
رسالة في النابتة	دين – سياسة	النابتة	الجاحظ
رسالة في الجدّ والهزل	العتاب	محمد بن عبد الملك الزيات	الجاحظ
التربيع والتدوير	فضائل الأشكال	أحمد بن عبد الوهاب	الجاحظ
حجج النبوّة	دين	الجاحظ	الزنديق الملحد . . .
في خلق القرآن	دين	النابتة	الجاحظ
الردّ على النصارى	دين	النصارى	الجاحظ
العثمانية	دين – سياسة	علماء العثمانية	الشيعة
تفضيل الظهر على البطن	اللذة	ابن أخي	الجاحظ
تفضيل النطق على الصمت	فضل البيان	أنصار النطق : أهل الفصاحة والبلاغة	أنصار الصمت : الطاعنين على البيان وأهله

يبيّن هذا الجدول أنّ رسائل الجاحظ قد انعقدت على التناظر، فانبنت على حوار بين طرفين أو أكثر، يكون تارة مباشرا وتارة أخرى غير مباشر، ينقل خلاله الجاحظ أقوال خصومه، ويستقصي لهم الأسئلة والمطاعن والاعتراضات، ثمّ يردّ عليهم بحجج كثيرة ومتنوّعة، مقيما موازنة بين أخبار الأول وأخبار الثاني في أسانيدها وتخريجها وصحة متنها، ممّا يُحقق تكافؤا في مستوى الحجج أولا وقبل كلّ شيء، يقول الجاحظ: «وإنما المعارضة مثل الموازنة والمكايلة فمتى قابلونا بأخبار في وزن أخبارنا ومخرجها ومجيئها فقد عارضونا ووازنونا وقابلونا وقد تكافينا وتدافعنا فأمّا الإنكار فليس بحجة كما أنّ الإقرار ليس بحجة»(٣/٢٥١)

ولم يخل كتاب «البخلاء» من مناظرات، بل لعلّه مبنيّ على مناظرة بين البخلاء وخصومهم. إذ انطلق من حوار ترسّليّ بين سهل بن هارون يدافع عن البخل ويردّ على أبناء عمّه الذين عابوا عليه ذلك، ثمّ جاءت النوادر في الكتاب كلّها احتجاجا للبخل أوعليه. ويمكن أن نبوّب المناظرات في «البخلاء» بابين: مناظرات داخل المذهب الواحد، ومن أمثلته الكثيرة نوادر المسجديّين، وأخرى خارج المذهب ومثال ذلك نادرة ابن المؤمّل مع الجاحظ، ونادرة محفوظ النقاش والجاحظ أيضا، ففيهما من الاحتجاج قدرٌ كبير.

أمّا نوادر أهل مرو ففيها احتجاج خارج المذهب أيضا ولكنه بين أمم وشعوب، وليس من العسير على الباحث أن يرجع نوادر البخلاء كلّها إلى خيط ناظم هو التناظر بين البخيل والكريم، بين قيمة دخيلة وأخرى أصيلة، بين العرب والشعوبيين من الفرس والخراسانيين وغيرهم.

وقد صرّح الجاحظ بعدد من المناظرات في هذا الكتاب يبيّنها هذا الجدول:

جدول المناظرات الصريحة في كتاب البخلاء للجاحظ

الجزء	الصفحة	موضوع المناظــــــرة	المناظــر الأول	المناظــر الثاني
١	١١٤	مفاضلة بين البخيل والسخيّ	الجاحظ	الحزاميّ
١	١٤٦	مناقشة ترسلية	معبد	الكندي
١	١٧١ ...	مناظرة في الجود والبخل	الجاحظ	محمد بن أبي المؤمل
٢	٤١	مناظرة في الطلب والردّ	ابن جذام الشبي	سائل
٢	٣٨	مناظرة في خلع القميص طربا	ممرور	غلامه

يبيّن لنا هذا الجدول أنّ الجاحظ كان طرفا في عدد من المناظرات، وأنّه يمثل خصما للبخيل. والكتاب كلّه خصومة بين الكريم والبخيل يتناظران في الكرم والبخل، في القيم الأصيلة والقيم الدخيلة، ولكنّ هذه المناظرات تنزع إلى الفكاهة والتندّر والرغبة في الضحك والإضحاك. فليس الهدف فيها الإقناع بقدر ما هو التندّر بالكلام الجادّ والحجاج المفحم لموضوع عادة ما يكون بسيطا تافها.

والخلاصة التي ننتهي إليها بعد النظر في أشهر مؤلفات الجاحظ، هي أنّ أدب الجاحظ هو من جنس الاحتجاج عامة والمناظرة خاصة، يصرّفه كيفما شاء (تبادل الأسئلة والأجوبة، تبادل الاعتراض والردّ، الموازنة، المحاسن والمساوئ)، وفي أيٍّ موضوع اختار (الدين، السياسة، الأخلاق)، إننا أمام نزعة جديدة في الكتابة الأدبية تخترق فنونها وأجناسها كلّها.

ولا يعدو أدب الجاحظ في رأينا أن يكون مناظرة واحدة جامعة دارت بين العربي والشعوبيّ تناولت بلاغة العرب وخطابتهم في «البيان والتبيين»، ودينهم وشريعتهم في «الحيوان»، وقيمهم الأخلاقية والاجتماعية في «البخلاء»، وجوانب من ذلك كلّه في الرسائل التي تنوّعت مواضيعها واختلفت، لكنها تعود في النهاية إلى هذه المستويات الثلاثة: البلاغة والبيان، الدين والشريعة، القيم الأخلاقية والاجتماعية.

وغالبا ما تسير المناظرة الجامعة بمختلف مراحلها مسارين متقابلين في كلّ موضوع هما الطعن والاعتراض (الزعم)، يقابلهما التأصيل والتمجيد (نفي الزعم)، ممّا يقرّب هذه المناظرة إلى فنّ أدبي سيكون للجاحظ معه شأن هو المحاسن والمساوئ.

ولمّا كان الجاحظ لا يكتفي في جلّ مؤلفاته بنقل المطاعن والاعتراضات التي سمعها أو بَلَغته عن الخصوم، وإنّما يستقصي لهم مزيدا منها، فإنه يصبح طرفا في الاعتراض والدّعوى، فيتكلّم بلسان الخصم ويلقي السّؤال وحشيا شرسا أحيانا يهزّ وجدان المسلمين من غير المتكلمين المعتزلة، ويُزعج شيخا مثل ابن قتيبة، فيثور على الجاحظ قبل أن يثور على الشعوبيين وغير المسلمين من الطاعنين والمعترضين، ثمّ يقوم الجاحظ بعد ذلك بالردّ والإسجال عليهم، فيدحض دعواهم ومطاعنهم، وبذلك يؤدّي دَوْرَيْن في المناظرة. وهذا يفضي إلى نتائج منها تقوية الجانب الإنشائي في أدبه عموما وأدب الاحتجاج والمناظرة خصوصا. ومنها أنّ أدب المناظرة ينشأ من اختراع حجج لطرفين يُمثّلان موقفين متقابلين من أمر مّا (البيان - العصا - الجواري والغلمان - صفات الله...) يكون الأول زاعما قادحًا ذامًّا، والثاني نافيا ممجّدا مادحا.

فضلا عن ذلك يوهم الأديب بأسماء معيّنة في التاريخ لها مرجع في الواقع ينصّبها أطرافا للمناظرة، لكنه في الحقيقة كثيرا ما يتقمّص الدورين، وينوب عن

الطرفين، فتصبح الشخصيات المتناظرة قناعا له، أو في أحسن الحالات شخصيات تخييلية – أدبية.

وإذا كان الجاحظ يتقمّص في بعض المناظرات الدورَيْن فيذمّ ويمدح، يعترض ويردّ، أفلا يكون بذلك قد ضمّن حجاجه ومناظراته في جنس المحاسن والمساوئ مثلما يقول إبراهيم جوريس (*Ibrahim Geries, 1977, 26*)[1]؟

I. ٢,٢ منزلة المناظرة في أدب التوحيدي

لعلّه لا يختلف باحثان في أنّ ما كتبه أبو حيّان التوحيدي كان امتدادا لما كتبه الجاحظ في أدبه عامّة وما صاغه في أسلوبه خاصّة. ولقد اعترف التوحيدي نفسه بذلك في مواضع عدّة من أدبه أثنى فيها على الجاحظ وقرّضه وأدبَه، وصرّح بانخراطه في مدرسة الجاحظ البيانية فقال: «حكيتُ عن أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الكناني، وكتبه هي الدرّ النثير، والنّور المطير، وكلامه الخمر الصّرف، والسّحر الحلال» (التوحيدي، البصائر، ٣ / ٢٣١).

وبهذا نرى أنّ التوحيدي احتذى بأستاذه في تضمينه مؤلفاته الكثير من المناظرات الصريحة والضمنيّة. فمن الأولى المناظرة بين السيرافي ومتى بن يونس القنّائيّ، ومن الثانية تلك المفاضلة بين العرب والعجم التي أخذت سبيلا غير مباشر وتضمنت مناظرة ثاوية طيّ النصّ بين الوزير البويهي الفارسي الأصل والكاتب العربي الأصيل. وفي هذا الإطار يشترك الجاحظ والتوحيدي في تأسيس فنّ المناظرة في آثارهما بالنقل تارة والمشاركة تارة أخرى وبالتصريح حينا والضمنيّ حينا آخر.

غير أنّ نقل التوحيدي لمناظرات المتكلمين اختلف عن ذلك الذي وجدناه في أدب الجاحظ من جهة الوظيفة. فقد اضطلعت المناظرة الكلامية عند التوحيدي بوظيفة المسامرة السياسية على وجه الخصوص. والتبست المناظرات في أدب التوحيدي بأجناس أدبية أخرى مثل المقابسة والمحاورة إذ تكون المناظرة للمثاقفة والمذاكرة، أمّا في «البصائر والذخائر» فإنّ المناظرة تأتي للوعظ والتبصّر، وهي

---

(١) يقول: «وهذه المناظرات «بين أصحاب الحيوانات» ليست إلا وجها من وجوه المحاسن والمساوئ في الحيوانات» (م م، نفس الصفحة)

إلى أدب الاعتبار أقرب منها إلى شيء آخر. ويؤكد هذا المصنّف الضخم ميل التوحيدي إلى التصوّف كما سيظهر جليا بعد ذلك في الإشارات الإلهية.

ومع ذلك فلا بدّ من الاعتراف بأنّ المناظرة في أدب التوحيدي تمثل مرحلة ثانية مختلفة عن تلك التي ينتمي إليها أدب الجاحظ.

فلم يعُد للاعتزال شأنٌ كبير في الحياة الدينية والسياسية زمن التوحيدي، بل لعلّه أصبح مذموما(١). وقد خرجت المناظرة من فلك الاعتزال لتصبح فنّا أدبيا قائما بذاته يتناول جميع المواضيع والقضايا الأدبية وغير الأدبية، ولا ينحصر في قضايا الدين والعقيدة مثلما كان الشأن مع المعتزلة عامّة وفي كثير من كتب الجاحظ خاصّة.

* المناظرة في الإمتاع والمؤانسة

آثرنا الانطلاق من كتاب «الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي وتركيز الاهتمام عليه لعدّة أسباب منها أنّ هذا الكتاب يمثل فنّ المناظرة في أدب التوحيدي أحسن تمثيل، فهو قد ضمّ عددا وافرا من المناظرات الصريحة والضمنية.

كما أنّ المناظرات جاءت فيه متنوعة من حيث مواضيعها أيضا، فهي كلامية وسياسية وأدبية وهي ذاتُ المواضيع التي سنعثر عليها في كتب أخرى مثل «المقابسات» أو «الصداقة والصديق» أو «مثالب الوزيرين» أو «البصائر والذخائر» أو «الهوامل والشوامل»، الذي اختلفت بنيته عن الكتب السابقة، فكثيرا ما تردُ المناظرة الواحدة في عدد من كتب التوحيدي، ومثال ذلك أنّ مواضيع النظم والنثر والفلسفة والشريعة والحساب والبلاغة ترددت في «الإمتاع والمؤانسة» وفي «المقابسات» و«البصائر والذخائر». ففي الكتاب الأول كانت للمسامرة السياسية وفي الآخريْن كانت للمذاكرة والاعتبار.

وهي ترد ضمن جنس أدبي مشترك هو فنّ الترسل وفي إطار المسامرة، إذ انبنى الكتاب على أربعين ليلة سامر فيها أبو حيان التوحيدي الوزير ابن سعدان

---

(١) كان للتوحيدي نفسه موقف سلبي من علم الكلام والمتكلمين، ويبدو أنّ إعجابه بالجاحظ لم يتجاوز شخصيته الأدبية إلى شخصيته المذهبية والفكرية.

ثمّ طلب منه صديقه ووليّ نعمته أبو الوفاء المهندس أن يدوّنها له فكان ذلك في شكل رسائل أدبية ولذلك فإنّ مناظرات «الإمتاع والمؤانسة» مندرجة في مقام تلفظيّ مشترك.

وقد احتوى كتاب «الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي عددا من المناظرات حاولنا إجمالها في هذا الجدول الذي حدّدنا من خلاله موقعها من الكتاب والأطراف المتناظرة فيها وموضوعها والسياق الذي وردت فيه. ولعلّ ذلك يقدّم لنا فكرة واضحة عن حضور هذا الفنّ في الكتاب خاصة وفي أدب التوحيدي عامّة.

جدول المناظرات في كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي

الجزء	الليلة	المناظرة	المناظر الأول	المناظر الثاني	الصفحة	السياق
-١-	-٦-	مفاضلة بين العرب والعجم عموما والفرس خصوصا	الجيهاني يذم العرب في كتاب له	التوحيدي يختار ردودا مناسبة في تفضيل العرب.	٧٠	قال: أتفضل العرب على العجم؟ ... قال: إنما أريد بهذا الفرس.
-١-	-٧-	مناظرة بين كتابة البلاغة وكتابة الحساب	التوحيدي مناظرا	ابن عبيد الكاتب	٩٦	قال: سمعت صياحك اليوم في الدار مع ابن عبيد ففيم كنتما؟
-١-	-٨-	مناظرة حول النحو والمنطق	أبو سعيد السيرافي	متى بن يونس	١٠٧	ذكرت للوزير مناظرة بين ... فقال لي: اكتب هذه المناظرة على التمام...
-١-	-٨-	مناظرة حول الهزل والجدّ	ابن حجاج الشاعر	ذو الكفايتين	١٣٧	وله مع ذي الكفايتين مناظرة طيبة قال: ما هي؟
-٢-	-١٧-	مناظرة حول الفلسفة والشريعة	المقدسيّ ويمثل إخوان الصفاء	المنطقي والحريري	١١	
-٢-	-١٧-	مناظرة حول الفلسفة والشريعة	أبو سليمان المنطقيّ	البخاريّ	٦	لكنّ الجريري غلام ابن طرارة هيجه يومافي الوراقين بمثل هذا الكلام فاندفع فقال:..

-٢-	-١٧-	مناظرة حول الفلسفة والسياسة	الوزير ابن سعدان	التوحيدي	٣٢	قيل له : متى تطيب الدنيا؟ قال : إذا تفلسف ملوكها وملك فلاسفتها .
-٢-	-٢٢-	مناظرة في مسائل فلسفية	أبو الحسن العامريّ في كتابه	أبو النضر نفيس	٨٤	
-٢-	-٢٥-	مفاضلة بين النثر والنظم	ابن ثوابة (؟)	جماعة من أهل زمانه	١٣٠	وله مناظرات واسعة في هذا الباب
-٣-	٣٤	مناظرة في تفضيل الذكر على الأنثى	الوزير ابن سعدان	التوحيدي	١٠١	
-٣-	٣٤	مناظرة سياسية	الوزير ابن سعدان	العامة	٨٥	
-٣-	٤٠	مناظرات موجزة ومتنوعة المواضيع منها الجدل في المسائل الدينية كصفات الله	صاحب هشام	الجواليقي	١٨٩	قال أبو سليمان : ولمصلحة عامة نهي عن المراء والجدل في الدين على عادة المتكلمين . . .ثم حدث فقال : . .
-٣-	٤٠	مناظرة في الحق والباطل	أبو سليمان المنطقي	ابن البقال	١٩٥	وهذا أيضا من شؤم الكلام وشبه المتكلمين
-٣-	٤٠	أبو سليمان المنطقي ينقل مناظرة أخرى	رجل	رجل آخر	١٩٣	قال أبو سليمان : ذكروا أنّ رجلا رأى قوما يتناظرون . . .
-٣-	٤٠	مناظرة في الإمامة	ابن الهيثم	عثمان بن خالد	١٩٥	أحبّ أن أناظرك في الإمامة
-٣-	٤٠	مناظرة موجزة في صفات الله	رجل	رجل آخر	١٩٣	تناظر رجلان في وصف الباري سبحانه . . .
-٣-	٣٩	مناظرتان في السياسة	معاوية	الأنصار	١٦٨	
-٣-	٣٩	مناظرة حول الأرض والملك	كسرى	رجل من الدهاقين	١٧٥	
-٣-	٣٩	مناظرة في الشعر	قحطاني	أعجمي	١٧٦	
-٣-	٣٩	مناظرة في الأنبياء وصبرهم على الأذى	حاطب بن أبي بلتعة	المقوقس ملك الإسكندرية	١٧٩	
-٣-	٣٩	السبق إلى الخير	حمزة بن بيض الحنفي	الفرزدق	١٨٥	

نلاحظ من خلال هذا الجدول أنّ مصطلح مناظرة استقرّ مع التوحيدي وتخلّص من عباءة علم الكلام وما قد ينجرّ عنها من شبهة أو ريبة في مقالات المسلمين ونتائج ذلك الوخيمة تلك التي كان لها صدى كبير في أدب الجاحظ على وجه الخصوص . فمع التوحيدي وخلال القرن الرابع للهجرة تمحّض مصطلح مناظرة للفنّ الأدبي وأصبح المصطلح يستخدم بتلقائية ودون خشية من تحوّل المناظرة إلى امتحان في العقيدة أو محاكمة على المذهب أو الدين.

فمن هذه المناظرات ما كان صريحا يعلن التوحيدي عنها في مقدّماتها، ويحدّد زمانها ومكانها وأطرافها فيقول مثلا: «ذكرت للوزير مناظرة في مجلس الوزير ابن الفرات بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس اختصرتها فقال لي:اكتب هذه المناظرة على التمام...»(١/١٠٧)

يحيلنا هذا القول على أنّ التوحيدي يقوم بدورين في المناظرة الواحدة: أمّا الدّور الأوّل فهو الرواية الشفوية وتكون في العادة لمسامرة الوزير ابن سعدان بالإمتاع والمؤانسة، وأمّا الدّور الثاني فهو التدوين والكتابة، ويكون بإنتاج رسالة وجّهها إلى صديقه أبي الوفاء المهندس من وظائفها الاستفادة والاعتبار، ويبيّن هذا الشاهد المهمّ في رأينا جانبا من جوانب المناظرة في أدب التوحيدي - مثلما كان الشأن في كتابات الجاحظ - وهو الإخراج الفني للمناظرة وقد أحالت عليه عبارة «اختصرتها».

على أنّ هذا الأديب لم يكن دائما ناقلا لمناظرات غيره، وإنما شارك أيضا في بعض المناظرات وأوردها في كتابه هذا من قبيل المناظرة التي جرت بينه وبين ابن عبيد الكاتب: «قال [الوزير]: سمعت صياحك اليوم في الدار مع ابن عبيد ففيم كنتما؟»(١/٩٦).

إنّ التوحيدي في هذا الشاهد طرف من أطراف المناظرة وليس مجرّد راو أو ناقل، إنّه أديب ونظّار، وهو يفخر بأنّ قدرته على المناظرة فائقة فيقول لأبي الوفاء المهندس: «فأناظره فيك وبسببك لا مناظرة الحنبليين مع الطبريّين» (٢/١٨٨)، ولكنه قد يشارك ضمنيا ويختفي وراء بعض من ينقل عنهم الأجوبة مثل أبي سليمان المنطقي في تفضيله النثر على النظم، ومثل ابن المقفع في تفضيله العرب على الفرس في بعض المناظرات الضمنية غير الصريحة، والتي تشي بنيتها بالتناظر لقيامها على دعوى أو اعتراض وردّ، أو على سؤال وجواب،

أو على موازنة بين أمرين لإبراز فضائلهما ومساوئهما. ولنا في الجدول أعلاه نماذج منها.

والحاصل أنّ في كتاب «الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي عددا من المناظرات المختلفة الأشكال والمواضيع، رواها للوزير وسامره بها قبل أن يدوّنها لصديقه أبي الوفاء المهندس، ومنه للقراء عامة. وهو ما يجعل الكتاب مصدرا أساسيًا لمناظرات متنوعة الأشكال مختلفة المواضيع.

*** المناظرة في كتاب «البصائر والذخائر»**

يُعدّ «البصائر والذخائر» أضخم كتب التوحيدي رغم أنه لم يصلنا كاملا ولم يحقق منه إبراهيم الكيلاني إلاّ سبعة أجزاء ولكنها تضمّ معارف شتى اقتبسها التوحيدي من مراجع متنوعة لغاية أخلاقية يعلن عنها في صدر الكتاب وتذكّر بمفهوم الأدب في أصل نشأته يقول: «ولعلّه يمرّ بك في عرض ما رسم في هذا الكتاب ما يكون باعثا على طلب الفضيلة ومجانبة الرذيلة إن شاء الله تعالى»(٣٢/١).

ويُعدّ فنّ المناظرة – في رأينا- أحد مكوّنات الكتاب ليس لأنه يضمّ عددا من المناظرات المتنوعة من حيث أشكالها ومواضيعها فقط ولكن لأنه يضمّ أيضا آراء تعرّف الفنّ وتحدّد بعض خصائصه.

*** المناظرة في المقابسات**

ألّف أبو حيان التوحيدي كتاب المقابسات استجابة لطلب شخص مجهول يخاطبه -على عادته- بضمير المخاطَب في خطبة الكتاب فيقول: «أطال الله حياتك وأعزّ قدرتك... ولم يذهب عليّ حظي في البدار إلى رسمك والسَّرَع إلى طاعتك فيما أشرت إليه وحضضت عليه من تصنيف أشياء من الفلسفة رويتها لك ونشرتها عليك... وإضافة أشياء أخرى تجري معها وتدخل في طرازها... عن مشايخ العصر الذي أدركته... و والله ما تلومت على جمعها في كتاب وإهدائها إليك إلا لغمرات هذه الدنيا... لم يبق من يرضى هديه أو يقتبس علمه... وليس القلم كاللسان، ولا الخط كالبيان، ولا ما ذهب مع الأنفاس كما يبقى وسمه بين الناس...» (ص٥٤-٥٥).

في هذا الكلام الافتتاحي يحدّد الكاتب معنى المقابسة وموضوعها وصياغتها ومصادرها. فالمقابسة هي الإتيان بقبس من كلامٍ دارَ بين شيوخ الفلسفة في عصر التوحيدي. والكتاب فعلا محاورات فلسفية بين أبي سليمان المنطقي ويحيى بن عديّ والصيمريّ سجّلها التوحيدي، وأضاف إليها أحاديث وأقوالا وحكما لفلاسفة من اليونان والمسلمين، مع تعليقات واستطرادات قليلة .

ويغلب على المقابسات أجوبة تقدّم لأسئلة استفسارية في العادة ولا يغلب عليها الحوار الجدلي القائم على تبادل الاعتراض والردّ أو السؤال والجواب. كما أنّ فيها دروسا أملاها يحيى بن عدي أو أبو سليمان المنطقي فسجلها التوحيدي «بنقص وزيادة لا بدّ منهما»، فالمقابسة إلى مقام التدريس أقرب منها إلى مقام رفع التلبيس ومما يدعم ذلك افتتاح بعضها بسند يحيل على الدّرس وصاحبه وزمانه ومكانه مثلما هو الأمر في المقابسة الرابعة عشرة التي تبدأ بقول التوحيدي: «قال يحيى بن عديّ في درس البديهي عليه سنة إحدى وستين وثلاثمائة»، وهكذا تبدو المقابسات «عبارة عن ثبت للمجادلات الفلسفية» كما ذكر مرجليوث في دائرة المعارف الإسلامية، لكن كيف نقل أبو حيان تلك المحادثات؟

صرح التوحيدي في عدد من المواضع بأنّه لم ينقل ما سمع بنصّه ولفظه فقال: «قد مرّ في هذه المقابسة التي تقدمت فنون من الحكمة وأنواع من القول ليس لي من جميعها إلا حظّ الرواية عن هؤلاء الشيوخ وإن كنت قد استنفدت الطاقة في تنقيتها وتوخّي الحق فيها بزيادة يسيرة لا تصحّ إلا بها أو نقص خفيّ لا يُبالى به» (مقابسة٩١ /٢٨٢) لقد أخذ التوحيدي المعاني الفلسفية وأخرجها في صياغة أدبية حتى يقرّب المفاهيم الفلسفية إلى العامّة وعبّر عن تلك الصياغة فقال على لسان صديق كان يحثه على تدوين المقابسات: «إن لم تزدْ ما تحكيه عنهم رونق لفظ وبهاء رصف وتقريب بعيد وإيضاح مشكل لم تبخسه حقّه من الحقيقة»(م ٢).

فمن الواضح أنّ المقابسة تختلف عن المناظرة في عدة جوانب منها ما يتصل بالمقام فالأولى تجري في مقام توانس وتدريس والثانية في مقام تنافس ورفع تلبيس، ومنها ما يتصل بالمقال فالأولى تنطلق من أسئلة استفسارية غايتها التوضيح والثانية تنطلق من أسئلة ريبية غايتها الإرباك والدحض .

ومع ذلك فإنّ بعض المقابسات تتحوّل إلى مناظرات وإن كان ذلك قليلا لأنه

ليس من رهانات الكتاب وأهدافه. لكن لماذا لم يقتبس التوحيدي مناظرات الفلاسفة أو أساتذته الذين روى دروسهم وسجّل أماليهم ؟ لعلّ ذلك يعود إلى ميله إلى إفادة العامّة معرفة فلسفية ونقلها إليهم بصياغة أدبية فضلا عن الموقف السلبي الذي كان يرويه عن أساتذته من الجدل والكلام وطريقة المتكلمين في أكثر من موضع فقد قال في المقابسة الخامسة والثلاثين: «ولعمري من طلب طمأنينة النفس ويقين القلب بطريقة أصحاب الجدل وأهل البلاء حلّ به البلاء وأحاط به الشقاء والكلام كله جدل ودفاع وحيلة وإيهام وتشبيه وتمويه وترقيق وتزويق ومخاتلة وتورية وقشر بلا لباب ... والمبتدئ فيه سفيه والمتوسط شاكّ والحاذق فيهم متهم وفي الجملة آفته عظيمة وفائدته قليلة» (م ٣٥ /١٣٦)

هذا الموقف من علم الكلام وطريقة المتكلمين في الجدل هو الذي جعل التوحيدي يعرض صفحا عن المناظرات في كتابه هذا خصوصا وقد جعله للفلسفة وقديما كان فلاسفة اليونان حذرين من مغالطات السفسطائيين وبنفس القدر بيّن التوحيدي حذرا شديدا من الجدل وعلماء الكلام ورماهم بتهم المغالطة والحيلة والإيهام... ولم يخف التوحيدي تجنّبه نقل مناظرات المتكلمين وجدلهم المغالطي فقال: «كان الكلام بينهم يلتفّ ويلتبس وكانت المباهاة والمنافسة يدخلان فيه ويظهران عليه وينالان منه وهذا من ذوي الطبائع المختلفة معروف ومن أصحاب التنافس مألوف ولو استتبّ القول بين سائل ومسؤول لحكيتُ الحال مقرّبا ومبعّدا ومصوّبا ومصعّدا ولكن جرى الأمر على ما عرفتك» (مقابسة٢ /٥٨) فطول هذا الاعتذار دليل على أمرين على الأقلّ: الأوّل انتشار طريقة المتكلمين في المناظرة التي غلب عليها الجدل وما يقتضيه من مباهاة وتنافس وهذا ما تأباه الفلسفة التي تعتمد البرهان الموصل إلى الحقيقة والصواب وهذه الثمار لا يجنيها المتكلمون من جدلهم ومناظراتهم، والأمر الثاني هو أنّ هذه القراءة لجدل المتكلمين ومناظراتهم أفادتنا كثيرا في تبيّن خصائص هذا النموذج من المناظرة .

يبقى حضور المناظرة في المقابسات محدودا لا يتجاوز بعض المقاطع القصيرة المختزلة التي تقدّم عبرة أو موعظة والتي هي إلى الأجناس المختزلة أقرب منها إلى فنّ المناظرة وفي هذا الصدد يقول توفيق حسن في مقدّمة المقابسات(ص ١٨): «وقد أكسبها الارتجال والمشافهة خصائص الحديث المرتجل

فهي تبسط القضايا وتقتصد بالتحليل وتقتطف الأدلة والبراهين الموافقة وتقصد إلى النتيجة المطلوبة من أقصر طريق وهدفها على أية حال الإقناع والإمتاع» من هذا النوع ما أورده في المقابسة الخامسة والثلاثين من كلام بعض المتكلمين في الجنة وأهلها وما أورده من كلامهم في صفات الله في المقابسة الثانية والأربعين وردود أبي سليمان عليهم .

*** رسالة السقيفة**

كتب التوحيدي عددا من الرسائل ضاع كثير منها ونُشر القليل الباقي في ذيل بعض آثاره مثل كتاب «الإمتاع والمؤانسة» الذي ذيّله برسالتين إلى الوزير وثالثة في شكوى البؤس توجّه بها إلى أبي الوفاء المهندس أو في مجموع مثل الذي جمعه كامل الكيلاني ونشر فيه ثلاث رسائل أهمّها في ما يتصل بموضوعنا «رسالة السقيفة» أو «رسالة الإمامة».

وقد أثارت هذه الرسالة جدلا عند القدامى من الدارسين والمحدثين حول صحّة نسبتها إلى أبي بكر وانتهوا جميعهم إلى «أنّ التوحيدي مخترع للرسالة يزعم أنه يرويها...» (المسدّي ٢٠٠٢، ٢٥)

وقد فصّل محمد عبد الغني الشيخ (الشيخ ١٩٨٣، ص٩٢٥) القول في أدلة القدامى والمحدثين المقالية والمقامية على أنّ التوحيدي واضع الرسالة ومخترعها. والحقيقة أنّنا لا نروم الخوض في هذا المبحث إلاّ من حيث دلالته على نوع من أنواع التناظر كان مع الجاحظ بين الفصول والأشياء وأضحى مع التوحيدي بين الصحابة الأجلاّء وفي الحالتين كانت الأطراف المتناظرة رموزا وأقنعة يختفي وراءها الأديب. هذا النوع هو المناظرات المخترعة، فرسالة السقيفة مناظرة صريحة اخترعها التوحيدي وأجراها بين ثلاثة من جلّة الصحابة يتنافسون على الإمارة و السلطة، وممّا جاء في هذه الرسالة قوله: «فقال: هل فيكم من يحفظ رسالة أبي بكر الصديق لعليّ بن أبي طالب رضي الله عنهما وجواب علي له ومبايعته إياه عقب تلك المناظرة». فالكاتب يصرّح بأنّ الرسالة مناظرة بين أبي بكر وعليّ ويدّعي أنه يرويها وينقلها مثلما كان يفعل في عدد من كتبه، ويفيدنا هذا الأمر في أمريْن: الأوّل خاصّ يتعلق بالرسالة وحقيقة نسبتها وقد سبق الحديث في ذلك والثاني عامّ يتعلق بما نقله التوحيدي من

مناظرات في أدبه ومدى مشاركته فيها.

والمناظرة في رسالة السقيفة تمرّ بمرحلتيْن: الأولى مكتوبة قامت على تبادل الرسائل بين أبي بكر وعليّ والثانية شفوية أجراها بين عليّ وعمر بن الخطاب وجعلها امتدادا للأولى.

وفي المرحلتين كان التوحيدي مختفيا وراء المتناظرين يخوض على ألسنتهم في قضية الإمامة وما تفرع عنها من قضايا تتعلّق بالعقيدة وسيرة الصحابة مبرزة فضائل أبي بكر وعمر وعليّ من جهة ومساوئ عليّ من جهة أخرى. وليس السؤال الذي نطرحه الآن هو لماذا أراد التوحيدي أن يعود إلى طرح مسألة الإمامة من جديد والخوض في الصراع الذي وقع بين الصحابة على السلطة منذ بيعة أبي بكر، وإنّما لماذا فعل كلّ ذلك باختراع مناظرة تشاكل الواقع وتتماهى معه إلى درجة أوقعت كثيرا من القراء في القديم كما في الحديث في فخّ المطابقة بين الأدب والواقع؟ لماذا أراد أن يردّ على شيعة عليّ فيطعن في جوانب من سيرته مستخدما فنّ التناظر؟

*** أخلاق الوزيرين**

كتب التوحيدي هذه الرّسالة في ذمّ الوزيرين ابن عبّاد وابن العميد لسوء معاملتهما له. فلم يوافق منهما ترحابا ولا وجد عندهما منزلة تليق بما له من علم وأدب. فهجاهما بهذه الرّسالة. وكان ممّا استخدمه للهجو والتشنيع بهما فنّ المناظرة. إذ كان ينقل كثيرا من مناظراتهما ويوردها في سياق التحامل على الكلام والمتكلّمين. وفي هذا الكتاب أصوات كثيرة تلهج بذمّ الوزيرين وهجوهما. فقد أجرى ذلك كلّه على ألسنة مختلفة إمعانا منه في الذمّ والتشنيع. والحقيقة أنّ المتكلّم واحد يختفي وراء الجمع ويتوارى خلفه بالحجاب.

نخلص ممّا سبق إلى أنّ أدب التوحيدي هو أيضا من جنس الاحتجاج عامة والمناظرة خاصة يصرّفه كيفما شاء (نقل مناظرات أهل العصر، تبادل الاعتراض والردّ، الموازنة، الاختراع) وفي أيِّ موضوع اختار (الدين، السياسة، الأدب). إننا أمام نزعة جديدة في الكتابة الأدبية تخترق فنونها وأجناسها (المقابسات، الأخبار والمسامرات، الرسائل).

وفي أدب التوحيدي مناظرات متفرقة تنوّعت مواضيعها واختلفت لكنها تعود

في النهاية إلى هذه المستويات الثلاثة: البلاغة والبيان، الدين والشريعة، القيم الأخلاقية والاجتماعية.

ويؤدّي التوحيدي كالجاحظ دَوْرَيْن في بعض المناظرات مثلما في رسالة الصحابة وهذا يفضي إلى نتائج ذكرنا بعضها عند الحديث عن أدب الجاحظ منها أنّ أدب المناظرة ينشأ من اختراع حجج لطرفين يمثلان موقفين متقابلين من أمر مّا (الإمامة- الصحابة - ...) يكون الأول قادحا ذامّا، والثاني ممجّدا مادحا، أو من الموازنة بين أمرين، فيناصر كلَّ واحد منهما متناظرٌ من المتناظرين بذكر محاسنه ومساوئ الآخر، مثل الشريعة والفلسفة والنظم والنثر وغير ذلك كثير مما يحيل عليه بعض الجداول السابقة . ومنها أيضا تقوية الجانب الإنشائي في أدبه عموما وأدب الاحتجاج والمناظرة خصوصا. فضلا عن الإيهام بأسماء معيّنة في التاريخ لها مرجع في الواقع ينصّبها أطرافا للمناظرة، لكنّه في الحقيقة كثيرا ما يتقمّص الدورَيْن، وينوب عن المتناظرين. فتصبح الشخصيات المتناظرة قناعا له أو في أحسن الحالات شخصيات تخييلية.

وهكذا يتضح لنا أنّ المدوّنة الخاصة لبحثنا والمتمثلة في أدب الجاحظ والتوحيدي توفر للقارئ مناظرات كثيرة جاء بعضها صريحا والآخر ضمنيا. وقد اختلفت مستويات حضور هذين الأديبين فمن النقل والتدوين إلى المشاركة في المناظرة إلى الاختراع والتأليف.

وإنّ الناظر في هذه الآثار عامة وما تحتويه من مناظرات خاصة ليخرج بالملاحظات التالية نوردها علّها تبرّر اختيارنا للمدونة واعتمادها أنموذجا لبحثنا ومن هذه المبرّرات ما يتعلق بالسياق التاريخي والنظري: إذ نعتبر التوحيدي امتدادا للجاحظ في أدبه وبيانه. وفي أدب الرجلين وعي نظري ورؤية جمالية يتعلقان بفنّ المناظرة ويظهر ذلك من خلال الآراء المبثوثة فيه (المواقف - التعليقات- التعريفات). وهذه الآراء متى جُمعت ورُتّبت أعطت نظرية في الغرض وكشفت عن رؤية جمالية تتصل بهذا الفنّ.

ومنها ما يتعلق بالمقام: فقد تنوّعت مقامات المناظرة فمنها الصريح والضمني، والشفوي والمكتوب، والمشاكل للواقع والخيالي.

ومنها أيضا ما يتعلق بالمقال: فقد تنوّع إطارها الأجناسيّ. فمن المناظرات ما جاء ضمن خبر أدبيّ ومنها ما جاء ضمن نادرة أو مسامرة أو رسالة أو ضمن فنّ

المحاسن والمساوئ... وتنوّعت وظائفها فمنها ما كُتب للردّ على الشعوبية. ومنها ما كان نوعا من التدريب والتمرين العقلي. في حين رُويت مناظرات كثيرة للإمتاع والمؤانسة أو للمسامرة. ودوّنت أخرى للوعظ أو للمثاقفة والمذاكرة ...

أمّا أنموذج المناظرة فصنفان:

- مناظرات المحاسن والمساوئ وأسلوبها أفعل التفضيل والمدح والذمّ.
- المناظرات الامتحانية وأسلوبها السؤال والجواب.

وهذا يثبت أنّنا إزاء اتجاه في النثر الأدبي وضع قواعده الجاحظ واستقرّ مع التوحيدي. ولكن لم يلق هذا الفنّ -على غزارته- اهتماما من النقّاد القدامى إلاّ قليلا، وفي كتب لا تعدّ في الأصل من الأدب ونقده، فكيف ذلك؟

II. قراءات المناظرة

1.II المناظرة في التراث النقدي القديم

لم يهتمّ النقاد العرب القدامى كثيرا بفنّ المناظرة، وقد يعود ذلك إلى أنهم لم يُدرجوه في فنون الأدب عامّة والنثر على وجه الخصوص، فقد اقتصر جهدهم أو كاد على فنيّن أساسيّين من فنون النثر ارتبط الأوّل منهما وهو الخطابة بالمشافهة، وارتبط الثاني وهو الترسّل بالكتابة، وقد أدرجوا في هذين الفنّين جلّ الفنون الأخرى فألغوا الفروق ووحّدوا المختلف[1] فشملت الخطابة عند القدامى وهي الفنّ الجدليّ الإقناعي فنونا حوارية كثيرة كالمفاخرة والمنافرة والمعارضة والمناظرة، وتضمّنت الرسائل فنونا نثرية أيضا مثل الوصايا والتوقيعات وأيضا المفاخرات والمفاضلات وبعض المناظرات.

ومع ذلك لم نعدم في آثارهم إشارات متفرّقة إلى فنّ الاحتجاج مثل تلك التي في أدب الجاحظ على وجه الخصوص فكثيرا ما صنّف هذا الأديب الأدب خطبة ورسالة واحتجاجا.

وسنجد صدى لهذا التصنيف في كتاب من كتب النقد القديم هو «رسالة

---

(١) ينظر على سبيل المثال الكلاعي أبو القاسم محمد بن عبد الغفور، «إحكام صنعة الكلام»، (١١٧/١٩٦٦)

البرهان في وجوه البيان» لأبي الحسين إسحاق بن إبراهيم بن وهب الكاتب[1].
والذي يشدّ انتباهنا في هذا الكتاب تصنيفه النثر أربعة فنون هي الخطابة والترسل والاحتجاج والحديث.

قال الكاتب: «وليس يخلو المنثور من أن يكون خطابة أو ترسّلا أو احتجاجا أو حديثا» (ن:٩٣)، ثمّ فصّل القول في خصائص الخطابة والترسّل ولمّا بلغ الاحتجاج خصّص له بابا مستقلا هو «باب الجدل والمجادلة» (ن:١١٧).

وقد بدا الجدل فيه فناً أساسه الإفصاح عن الحجة وإظهار الحقّ فقال: «وقد أجمعت العلماء وذوو العقول من القدماء على تعظيم مَن أفصح عن حجته وبيّن عن حقّه، واستنقاص مَن عجز عن إيضاح حقه وقصّر عن القيام بحجته... وذمّ من لا يقيم حجته ولا يبين عن حقه في خصومته...» (ن:١١٨)

والذي يشدّ الانتباه في هذا القول - وهو متأثر فيه بما كتبه الجاحظ - أمران يمثلان في رأينا إضافة جديدة في نقد النثر عند القدامى هما:

* إخراج أدب الجدل عن دائرتي الخطابة والترسّل. فاستقلال هذا النوع من الخطاب بذاته وقيامه جنسا من أجناس الكلام له خصائصه وبلاغته أمرٌ جديد في التراث النقدي القديم. ولقد استند الكاتب في تأصيل هذا الفنّ إلى القرآن الكريم، وذلك شبيهٌ بسَمْتِ النقاد القدامى في تأصيل بلاغة الفنون الأدبية الشعرية والنثرية.
* واعتبار العيّ بالحجة - في مقابل البصر بالحجة - أشنع من العيّ بالعبارة، والاستدلال على ذلك بمواقف العرب القدامى وسُننهم في الكلام فالعرب بقدر ما تذمّ العيّ في الكلام تذمّ مَن لا يُقيم حجته ولا يُبِينُ عن حقّه في الخصومة.

ونعتقد أنّ هذا المصدر فريد في التراث النقدي القديم في اهتمامه بالجدل والمجادلة باعتبارهما من فنون النثر الأدبية. إنه اهتمام بأدب الاحتجاج، وليست

---

(١) أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن وهب الكاتب: رسالة البرهان في وجوه البيان . وكان هذا الكتاب قد نسبه طه حسين وعبد الحميد العبادي خطأ إلى قدامة بن جعفر تحت عنوان «نقد النثر». ثمّ أُعيد تحقيقه ونسبته إلى صاحبه الذي عاش في مطلع القرن الرابع، وعاصر قدامة بن جعفر.

المناظرة إلا شكلا من أشكال هذا الأدب. وقد لاحظ بعض الدارسين أنّ هذا الكتاب لم يكن له كبير تأثير في النقد القديم، إذ لم يحفل به النقاد من بعده لأنهم اعتبروه «إجمالا لكتاب الجدل لأرسطو لذلك ضعف أثره ولم ينقل عنه النقاد في كتاباتهم عن الخطابة والنثر» (ضيف، دت). وإنّنا نرى أنّ الحذر الشديد من الفلسفة اليونانية جعل كثيرا من النقاد القدامى يهاجمون ناقليها والمستلهمين منها فكرا أو منهجا. وفي أحسن الحالات يكون لهم موقف الازدراء وعدم الاحتفال به في كتبهم، وبهذا نفسّر الموقف السلبي للنقاد القدامى من ابن وهب ورسالته «البرهان في علوم البيان».

ولعلّ العرب أضاعوا بذلك فرصة مهمة لتطوير بلاغتهم والخروج بها من ضيق العبارة إلى أوساع الحجاج، وآثروا إعادة إنتاج معرفة بلاغية جوهرها جمال العبارة دون وقوف طويل عند جمال الفكرة مثلما حاول ابن وهب أن يفعل حين اعتبر الجدل في باب الاحتجاج من فنون البلاغة وضربا من ضروب البيان.

فهل كان يمكن أن تكون البلاغة العربية منحسرة لو كُتب لأفكار ابن وهب أن تتطوّر ويكون لها امتداد من بعده؟ أم كان لابُدّ أن ننتظر قرونا حتى يُعيد برلمان وتيتيكا إلى أرسطو مكانته، ويعيدا قراءة آثاره من جديد كي نلتفت إلى شعر الكميت في الهاشميات مثلا، والمعرّي في اللزوميات، وإلى أدب ابن المقفع والجاحظ والتوحيدي وإخوان الصفاء، وغيرهم كثيرٌ ممّن نزعوا في أدبهم نزعة حجاجية بيّنة. ومثال ذلك بحث سامية الدريدي «الحجاج في هاشميات الكميت» (الدريدي، ١٩٩٦، ٢٧١) ودراسة عبد الله صولة «الحجاج في القرآن» (صولة، دت).

وفي مجال نقد الشعر كان الأمر أكثر قلّة وندرة. فلا نكاد نعثر على باب الجدل أو الاحتجاج في ما كُتب عن الشعر والشعراء، إلا بابا للمذهب الكلامي في كتاب البديع لابن المعتز نقله عنه تصريحا وتضمينا ابن رشيق في كتاب «العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده» (ابن رشيق، العمدة، ٢ /٧٨-٨٠)، وأورد الأمثلة الشعرية ذاتها، واعتذر عن ذلك بقلّة الشواهد في هذا الباب.

وعن هذين الناقدين نقل أبو هلال العسكري باب «المذهب الكلامي» (العسكري، كتاب الصناعتين، ٤٦١-٤٦٢)، وأورد أقوالا من المأثور عن الصحابة، ثم بيتين للفرزدق، وثلاث مقطوعات مختلفة يستفاد منها أنّ هذا الأسلوب ارتبط

بالتوليد المعنوي. ثمّ خصّص فصلا للاستشهاد والاحتجاج، وأقرّ بأنّ هذا الجنس كثير في كلام القدامى والمحدثين، وقدّم أمثلة على ذلك ممّن اتخذ المَثَل والحكمة شاهدا على قوله وحجة، وتدخل أكثر هذه الأمثلة في بابيّ التشبيه والاستعارة التمثيلية (ن، ٤٧٠-٤٧٣).

ونعتقد أنّ مدونة الشعر العربي لا تخلو من نزعة حجاجية، وأنّ الشواهد على ذلك كثيرة خلافا لما ذهب إليه ابن رشيق. ففي شعر الخوارج والشيعة عامة وشعر الكميت أنموذجا شواهدُ كثيرةٌ في هذا الباب، ولكنّ الذي أعاق ابن رشيق وغيره من نقاد الشعر على وجه الخصوص عن تطوير هذا المبحث من النقد الأدبي اعتبارهم مبحث المذهب الكلامي أو مبحث الحجاج والجدل من طرائق المتكلمين المتأثرين بالفلسفة اليونانية، وأنه يتصل بالنثر وبلاغته، غريب عن الشعر وبلاغته. ولمّا كان ابن رشيق في كتابه هذا منتصرا للشعر دون النثر لم يُولِ كبيرَ أهمية لفنون النثر وأساليبه عند العرب ماعدا «كتابة البلاغة». ويعود ذلك إلى أنه أهدى الكتاب إلى أبي الحسن عليّ بن أبي الرّجال الكاتب، وبالغ في مدحه وتقريضه. ويعود هذا الأمر أيضا إلى اختزالِ كثيرٍ من النقاد البلاغة والفصاحة في جانب العبارة، وترتّب على ذلك فصلُ جمالِ العبارة عن جمال الفكرة بتأثيرٍ من ثنائية اللفظ والمعنى. ويمكن أن نضيف إلى جانب هذا رغبة ابن رشيق في عدم الخروج في دراسته الشعر العربي عن الأبواب الشهيرة في كتب نقد الشعر أو الطبقات في المشرق العربي، وهي تتأسّس على جمالية العبارة بالخصوص.

والحاصل أنّ هذه الكتب الثلاثة تقدّم لنا أهمّ الآراء حول الحجاج في الأدب عند القدامى. فقد أدرجوه في فنون البلاغة في النثر والشعر، وقدّموا له شواهد وهي وإن كانت قليلة ومختزلة فإنّها تعبّر عن وعي بانتشار هذه النزعة في الأدب. أمّا ما عداها من كتب النقد الأدبي فلم يُشِرْ إلى فنّ الجدل والمناظرة وخصائص الخطاب فيهما، وإن أشار أحيانا إلى فنون شعرية قريبة منها كالنقائض والمعارضات.

ولئن كان أثر الفلسفة اليونانية محدودا في مجال النقد الأدبي عند القدامى باستثناء بعض الأعلام لم يكن لهم إشعاع كبير، مثل قدامة بن جعفر في «نقد الشعر»، وابن وهب في «البرهان في علوم البيان»، فإنّ هذا الأثر ظهر

بصفة أكبر في بعض علوم الدين ومن أشهرها علوم القرآن وعلم الكلام فجاءت بعض مصنفات الأصوليين تبحث في الحجاج وتستلهم آلياته في ما تضمّنته من مباحث. وقد خصّص السيوطي في كتابه «الإتقان في علوم القرآن» بابا لـ«جدل القرآن» (السيوطي، الإتقان، ١٣٥) أورده ضمن النوع الثامن والستين من أنواع البيان، وضمّنه فصولا ستة تبرز أنواع الجدل أو المذهب الكلامي، وهي السبر والتقسيم والقول بالموجب والتسليم والإسجال على الخصم والانتقال والمناقضة. ويبدو أنه استخرج هذه الفصول من القرآن لأنه يستدلّ عليها بما ورد فيه من حوار ومناظرات، كمناظرة إبراهيم الخليل للنمرود الجبّار. وقد أوردها عند الاستدلال على الانتقال.

ولئن كان السيوطي يهدف إلى تبويب مناظرات القرآن من هذه الجهة واستقصاء طرائق المتناظرين في حجاجهم وردّهم فإنه لا يغفل التنبيه لهذه الطرائق في كلام العرب ويقدّم على ذلك شواهد من الشعر والنثر .

وما يمكن أن يستفاد منه حسب رأينا هو أنّ السيوطي بهذا المبحث عرض وجها آخر لإتقان الخطاب عند العرب أساسه إتقان الجدل وإقامة الحجة . فإذا كان حظّ المناظرة في الدرس النقديّ القديم محدودا، فكيف كان وضعها في ما كتبه العرب المحدثون عن قديم الأدب؟

II. ٢ المناظرة في الدراسات العربيّة الحديثة

إنّ الاهتمام بفنّ المناظرة في الدراسات الحديثة كبيرٌ ومتنوّع جدّا، خلافا لما كان يلاحظه الباحثون في فنون أدبية أخرى. إذ عادة ما كانوا يشكون قلّة المراجع المتعلقة بمباحثهم فيكون ذلك عائقا أمامهم.

وفي بحثنا هذا فإنّ كثرة الدراسات، واختلاف مجالاتها ومنطلقاتها ورهاناتها، وتفاوت قيمتها قد مثّل لنا صعوبة كبيرة. ولعلّ ذلك راجع إلى خلط كبير بين مجالات من المعرفة مختلفة صاحَبَ كثيرا من تلك الدراسات الحديثة، إذ يتداخل ما هو أدبيّ بما هو فلسفيّ، وما هو نقديّ بما هو تاريخيّ أو دينيّ، وسواء ذلك عند البحث في التعريف أو التصنيف أو التوظيف.

وإنّ هذه الدراسات على اختلاف مجالاتها ومنطلقاتها لا تُغفل في كثير من الأحيان البحث في الجانب الأدبي في المناظرات، لكنها تهتمّ به اهتماما يشوبه

كثير من الخلط المنهجيّ والقصور المعرفيّ. ومن مظاهر ذلك أنْ يُخصّص بعضها بابا لأهمّ الخصائص الأسلوبية لنصّ المناظرة يذيّل به البحث عادة، أو بابا لدراسة الحوار وخصائصه معزولا عن سياقه ثمّ لا يأتي من ذلك بشيء ذي بال. وإنّ بعض الدراسات يُبشّر في مستوى العناوين أو في المقدّمات بأنّه سيدرس المناظرة وأسلوبها وطريقتها في الحجاج والإقناع فإذا تصفحنا متنها لم نجده شيئا.

ولقد رأينا أن نصنّف هذه الدراسات صنفين كبيرين تندرج تحت كلّ واحد منهما أنواع فرعية:

أمّا الأوّل فيشمل الدراسات والبحوث في غير مجال الأدب ونقده، ويتضمّن دراسات ذات اتجاه فلسفيّ، وأخرى ذات اتجاه تاريخيّ حضاريّ، وثالثة ذات اتجاه ديني. وحاولنا استخلاص القاسم المشترك بينها. وأمّا الثاني فيشمل دراسات لها علاقة بالأدب ونقده، ويتضمّن دراسات في تاريخ الأدب وأخرى إنشائية تبحث في ظواهر فنية لها علاقة بالبلاغة والخطابة، وقد تتعلّق بأديب من الأديبيْن موضوع بحثنا أو بأثر من آثارهما.

ولقد سعينا في هذا المجال أيضا إلى فحص هذه المدونة وتصنيفها وتقييمها قصد الاستفادة منها إيجابا أو سلبا.

1.2.II دراسات في غير مجال الأدب ونقده

- أ- المناظرة منهجا فلسفياً

درس بعض الباحثين في العصر الحديث المناظرة في ضوء الفلسفة والمنطق فإذا هي «أسلوب فلسفيّ» و«منهج فكريّ» يشمل كافة مجالات المعرفة (دين / لغة / أدب) ويُكسبها حظًّا من العمل الفلسفيّ، يقول طه عبد الرحمان: «إذا صحّ أنّ ما يُميّز الفلسفة عن غيرها من أصناف المعرفة الإنسانية ويمنحها منهجية مخصوصة هو أسلوب المناظرة صحّ معه بالضرورة أنّ كلّ قطاع معرفيّ يكون حظّه من العمل الفلسفيّ على قدر انتهاجه لهذا الأسلوب المناظريّ... ولم يطبّق ولم يعمّم منهج على جميع مجالات المعرفة مثلما طُبّق وعُمّم منهج المناظرة في هذا التراث فأكسبه خصبا فلسفيا متميّزا.» (طه عبد الرحمان، ٢٠٠٠/٦٨)

تكمن أهمية هذا الشاهد في إقراره بطبيعة المناظرة في الفكر الفلسفي

ومنزلتها، فهي طريقة في التفكير ومنهج عامّ ميّز التراث الإسلاميّ القديم مثلما كان الأمر في التراث اليونانيّ.

وقوام هذا المنهج المنطق لذلك انبرى الباحث يبحث في آلياته من برهان وقياس وعرض واعتراض وإذا المناظرة «جملة من البنى الدلالية والاستدلالية «(ن:٢٣)، فليست المناظرة إلا طريقة فلسفية لمعالجة قضية من قضايا المعرفة عامة . ونتبيّن بهذا الطرح أنّ الفلسفة مفهوم شامل لمجالات المعرفة، لأنها منهج في التفكير لا قضية من قضايا المعرفة. ولذلك تناول هذا الباحث المناظرات الجدلية ومجالها علم الكلام واقترح أن يسمّيه «علم المناظرة العقدي» (نفسه،٧٠)، وهو يعني بذلك منهج المتكلمين في طرح القضايا الإيمانية ومناقشة الآراء المتصلة بها، فقام باستخراج بعض سمات المناظرة الإسلامية (ن،٧٣) وطفق يبحث في المناظرة من الوجهة المنطقية البحت فعرض الأقيسة البرهانية أو الجدلية وقدّم صيغا وأشكالا من علم المنطق واستدلّ عليها بأمثلة من علم الكلام ذلك أنه ليس خافيا أنّ المتكلمين المسلمين استلهموا المنطق اليونانيّ وولعوا بتطبيق أقيسته وصيغه.

ولكنّ الذي لم يذكره هذا الباحث هو اقتران هذا المنطق بالبيان العربي وأنّ خطاب المتكلمين كان يجمع في كثير من الأحيان بين هدفين متقاطعين هما الإمتاع والإقناع (*L'art de plaire / L'art de persuader*) وهذا ما قد يجعل في خطابهم جانبا أدبيا على غاية من الأهمية، فكثيرا ما جاءت أقيستهم وصيغهم أدبية وإن كانت في الأصل ذات مرجعية فلسفية.

في هذا المجال ذاته يمكننا أن ندرج كتاب عبد الرحمان حسن حنبكة الميداني(الميداني١٩٨٨، ٣٥٩). فقد خصّص هذا الباحث القسم الخامس من كتابه للحديث عن «ضوابط المناظرة وآدابها»، وبعد أن عرض قواعد المناظرة وشروطها قدّم مراحلها وحدّد أنواع المعارضات وفصّل النسبة بين الشيئين، وكلّ ذلك في صياغة نظرية صورية.

إنّ اعتبار المناظرة منهجا في التفكير هو من صميم الدرس الفلسفي، ولعلّ بحث جولد سميث (*Gold Smith 1988*) عن محاورات أفلاطون من أوفق النماذج على ذلك، فقد درس بنية المحاورة الأفلاطونية بما هي منهج وطريقة في صياغة المعرفة غير أنّ ذلك لا يقدّم في رأينا الوجه الثاني من المناظرة والمتعلّق بالخطاب

وخصائصه الأدبية. فمثلما كانت المحاورة الأفلاطونية طريقة في المعرفة ومنهجا في التفكير، كانت أيضا قطعة أدبية رائعة، وذلك لِما قدّمه أفلاطون من تصوير مسرحيّ للمناظر وأنموذجه سقراط أو أجاثون أو ألقابيادس، وما قدّمه أيضا من صورة ساحرة للشابّ الأثيني، فضلا عن معرض الأفكار وبراعة التأليف. وكلّ هذه الخصائص الأدبية التي لم يهتمّ بها البحث الفلسفيّ جعلت بعض الدارسين يصرّحون بأنّ محاورات أفلاطون «آية أدبية رائعة في فنّ النثر» (ديورانت، مترجم، دت، ٢-٤٧٥).

لقد نزعت هذه المؤلفات وما كان مثلها نزعة فلسفية فإذا هي تسعى إلى استخلاص الضوابط والقوانين، تُحاصر بها التنويعات وتجمع الشتات كما أنها استندت إلى المنطق الصوري في وضع قواعد المناظرة. فجعلت بحثها فكريا خالصا، فلا يتميز الخطاب الأدبي عموما، والحجاج الأدبي خصوصا من الخطاب والحجاج الفلسفيّيْن وذلك ما سنسعى إلى تحقيقه في بحثنا هذا.

ب - المناظرة وعلم الكلام

إنّ اعتبار المناظرة منهجا في التفكير له دور كبير في تكوين إنتاجيته الفلسفية، وَجَدَ في علم الكلام عند المسلمين أفضل مجال تطبيقيّ، باعتباره أكثر العلوم الإسلامية استلهاما لأصول التفكير اليونانيّ على وجه الخصوص. وقد كان لفنّ المناظرة دور كبير في ازدهار علم الكلام عند المسلمين منذ تلك المناظرة الشهيرة بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حول مرتكب الكبيرة في مجلس الحسن البصري، والتي انتهت بخروج واصل بن عطاء عن ذاك المجلس واعتزاله، ثمّ أظهر واصل براعة فائقة في مناظرة أصحاب الفرق الأخرى في مجال الدين أصوله وأحكامه. ونبغ في هذا المجال عدد كبير من جلّة المعتزلة من أمثال أشرس ومعبد وأبي هذيل العلاف وإبراهيم النظام والجاحظ وغيرهم، ناظروا المخالفين لهم من الأشاعرة خاصة ومن أصحاب الديانات الأخرى كالنصرانية واليهودية عامّة.

وعن هذه المناظرات الفقهية والكلامية أنجزت دراسات وبحوث كثيرة ذات اتجاه تاريخي حضاري. وفي هذا الإطار يندرج عمل سعد غراب (غراب ١٩٧٦) الذي حقق «عيون المناظرات» لأبي علي السكوني، وقدّم لها بمقدمة بالفرنسية.

فعرّف بالكاتب حياته وآثاره في قسم أوّل، وبالكتاب في قسم ثان وفيه عرّف المناظرة وحدّد مراحل نشأتها وأطرافها وصنّف مناظرات السكوني حسب مواضيعها: (بدع الخوارج والرّوافض والقدريّة والمرجئة، ومطاعن المجوس واليهود والنصارى والفلاسفة، ما تعلق بالإلهيات وبصفات الله، نقد المعتزلة)، وحسب أطرافها. ونعتقد أنّ أهمّ ما في هذا البحث خاتمته التي تعرّض فيها إلى جنس المناظرات وصنّف المؤلفات فيها إلى صنف أول هو عبارة عن كتابات نظرية، منها عدد من الرسائل كتبت عن آداب البحث والمناظرة وشروطها، وصنف ثان هو عبارة عن مختارات من المناظرات وهي بدورها نوعان مناظرات لنفس الكاتب مثل مناظرات فخرالدين الرازي حول مسائل عديدة من العقيدة، أو مناظرات متنوعة يجمع بينها الموضوع مثل المناظرات التي جمعها السكوني في عيون المناظرات.

والذي يُستفاد من هذا البحث الذي درس ردّ فقيه ومتكلم سُنّيّ أشعريّ على مخالفيه في المذهب والعقيدة باستخدام فنّ المناظرة أنّه نزع نزعة حضارية إذ اهتمّ بنشأة فنّ المناظرة وعلاقته بعلم الكلام وبيّن دور الفرق والمذاهب في ازدهار هذا الفنّ. مثلما أبرز أنّ المناظرة طريقة مثلى يبرز من خلالها مفكّر ما أو متكلم أو فقيه آراءه ومواقفه من القضايا الخلافية في العقيدة . وبَحَثَ سعد غراب في الأصل العربي لهذا الفنّ، وربط ظهوره بفنون قديمة مثل المحاورة والمفاخرة عند العرب قديما. مثلما ربط بين نشأة فنّ المناظرة ومجالس الأمراء والسلاطين والمسامرات عامّة.

وفي هذا الإطار نفسه تندرج أعمال عبد المجيد التركي (التركي1975) عن المناظرات بين الباجي وابن حزم. فقد قام بتحقيق كتاب «المنهاج في أحكام الحجاج»، وكتاب «إحكام الأصول في أحكام الأصول» للباجي. وقدّم لهما بمقدمة مهمّة تعلّقت بنشأة الجدل الديني وتطوّره وأشكاله وفنونه. فجعل الفنون الجدلية ثلاثة أنواع هي: الخلافيات وآداب البحث والجدل، ثمّ نزّل المناظرة في النوع الثاني وذكر أهمّ ما كتب في هذا الفنّ وهو كتاب المنهاج للباجي وباب الكلام في رتبة الجدال وكيفية المناظرة من كتاب ابن حزم «الإحكام في أصول الأحكام». ثمّ كتب عبد المجيد التركي دراسة بالفرنسية تناولت المناظرة الشهيرة بين الباجي وابن حزم وهي ذات المناظرة التي أنجز عنها مصطفى الوظيفي أطروحته في

العلوم الإسلامية. وممّا جاء في مقدمة الكتاب: «إنّ من أبرز الميادين العلمية التي كانت مجالا للتناظر والتحاور بين علماء الإسلام ميدان التشريع الإسلامي في أصوله وفروعه، وقواعده وأحكامه. كما أنّ من أبرز من نبغ فيه عالمان من علماء الإسلام في الأندلس، هما القاضي أبو الوليد الباجي المالكي، والفقيه أبو محمد بن حزم الظاهري. وقد تناولت مناظرتهما الأصول المالكية كالكتاب والخبر والمرسل والعمل والقياس. وقد خاض ابن حزم معركة عنيفة مع فقهاء المالكية بالأندلس بسبب إبطال القياس والرأي والتقليد (الوظيفي ١٩٩٨) ولئن اهتمّ مصطفى الوظيفي كما هو شأن عبد المجيد التركي بدراسة الإطار التاريخي والجوانب الحضارية التي عبّرت عنها تلك المناظرات الفقهية والكلامية، فإنهما لم يهتمّا من قريب ولا من بعيد بالجوانب الأدبية وأسلوب المناظرة في الجدل والحجاج رغم أنّ الوظيفي بشّر بذلك في المقدّمة.

وفي هذا السياق ذاته يمكننا أن ندرج أيضا دراسة محمد النويري عن «علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب» فقد خصّص فصلا للحديث عن «الكلام والمناظرة» (النويري ٢٠٠١، ٩٢-٩٩)، وربط ازدهار التناظر والجدل بطبيعة النص القرآني الذي يسمح بتعدّد القراءة والاختلاف والتوسّع في فهم المجاز والاستعارة. واعتبر أنّ الفكر العربي في هذه المرحلة كان عبارة عن مقالات تتماحك وآراء تتضارب. وتعرض في ثنايا البحث لعوامل النشأة فكان له فضل تتبع علاقة المناظرة بأحداث جدّت في الحضارة العربية على الصعيد السياسي والحضاري يقول الكاتب: «توسّل المسلمون بالسيف تارة وباللغة تارة أخرى بغية أن يحسموا الصراع الذي أخذ يتفاقم بينهم منذ أن حاصر ثوار الأمصار عثمان بن عفان واحتكموا إلى السيف بعد أن آلت المناظرات بينهم وبين الخليفة أولا ورسله ثانيا إلى طريق مسدود فكان الزلزال السياسي الذي هزّ الأمة الناشئة وفرّقها، في غضون ذلك ظهر علم الكلام أداة نظر وقسطاس تقدير»(ن، ٧٢).

إنّ ربط ظهور علم الكلام عامة والمناظرة خاصة بحادثة الفتنة الكبرى أمر لا يختلف فيه كثير من الباحثين، لكن تبيّن لنا أنّ المناظرة عند العرب سبقت هذه المرحلة، بل سبقت اللحظة القرآنية. إذ رأينا أنّ لها جذورا في الأدب العربي القديم شعره ونثره من ذلك ما ظهر لنا من علاقة بين المناظرة والنقائض والمعارضات من جهة وبينها وبين المفاخرات والمنافرات من جهة أخرى، وقد سبق

أن لاحظنا أنّ المناظرة قديمة قدم الكلام عند العرب وأنّ المؤرخين استدلّوا على ذلك بمناظرة النعمان لكسرى بالمدائن ولكن محمد النويري كان ينطلق في بحثه هذا من المناظرات الكلامية بالأساس التي «طرحت الأسئلة الإيمانية الكبرى وبحثت فيها واستنبطت في معالجتها الوسائل وابتكرت أدوات النظر»(ن، ٧٦) أمّا ما سبق هذه المرحلة فيبدو غائبا في بحثه في تاريخ التناظر عند العرب.

وهكذا لم يتجاوز النويري البحث في نشأة المناظرة بمناسبة بحثه في نشأة علم الكلام ويمكن أن يفيدنا في تاريخ الفنّ.

والواضح أنّ هذه الأعمال تبقى مندرجة في جهود الجمع والتحقيق والتأريخ لفنّ المناظرة ولا تتناول خطابها بالدراسة والتحليل.

وقريبا من هذه الدراسات دراسة ذات طابع دينيّ، تناول فيها صاحبها الهادي حمّو «مواقف الحجاج والجدل في القرآن». فقدّم بحثا في مفاهيم الجدل اللغوية والاصطلاحية في الفكر الإسلامي القديم، وقام برحلة في المدوّنة الفقهية والأصولية، وعاد إلى بعض كتب التفسير والفلسفة، وانتهى إلى «أنّ المتتبع لتعريفات هذه العلوم:علم النظر وعلم المناظرة وعلم آداب البحث وعلم الجدل وعلم الخلاف يجد نفسه أمام فنون مختلفة العناوين متقاربة المفاهيم تتطابق في الغاية أو الوظيفة التي تقدمها إلى رجل الفكر» (حمّو دت، ٥٨). ونقل في موضع آخر من الكتاب قولا لأبي علي الطبرسي في تفسيره مجمع البيان ميّز فيه بوضوح بين هذه المصطلحات سبق أن أوردناه. فميّز المناظرة بتكافؤ الطرفين المتنازعين وهما المتناظران، ومع ذلك فيبدو لنا أنّ الباحث قد كان مقيدا في بحثه بقيد ايديولوجي ظهر في النزوع أثناء البحث إلى تمجيد القرآن، وهو المدونة التي اعتمدها في دراسته للجدل والحجاج. وتمثل أيضا في إقصائه للمدونة الكلامية والأدبية والنقدية: أما الكلامية فلأنه يعتبر علم الكلام مذموما ولا ينبغي النظر فيه، أو اعتماده في الدراسات والبحوث. وأما الأدبية والنقدية فلأنه يعتبر الجدل والحجاج فيهما من قبيل الهزل البعيد عن الجدّ والحقيقة، يقول في هذا الصدد: « هناك من الكاتبين من تناول قضية الخلاف وأسبابه ولكن ليس في معرض الجهد العلمي الجادّ أو البحث الهادف وإنما في معرض الاستطراف والافتتان الأدبي الذي لا يخلو من إصابة كبد الحقيقة وذلك هو التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة»(نفسه، ١٠٣). هذا الكلام على ما فيه من نزعة

إيديولوجية قد يفيدنا في تمييز الجدل الأدبي والمناظرة الأدبية من غيرهما فالاختلاف قائم في المقام وفي الوظيفة، فمقام العلم عنده مختلف عن مقام المسامرة لأنها تجمع بين العلم والسمر لذلك استدرك فصرّح بأنّه «لا يخلو من إصابة كبد الحقيقة».

هكذا نتبيّن أنّ الجامع بين هذه الدراسات هو أنها لا تدرس المناظرة بما هي فنّ من فنون الكلام، ولا تهتمّ بجانب الخطاب فيها، وإنْ زعمت ذلك بإشارة عابرة أو فصل تتويجيّ يعرض الظواهر الفنية معزولة عن معانيها ومقامات التلفظ الناشئة فيها. وهذا راجع إلى أهدافها ورهاناتها وطبيعة المقاربة المعتمدة فيها. ولكن من الدراسات ما تناول مسألة الأدب في المناظرة.

2.2.II دراسات في مجال الأدب ونقده

أ- دراسات في تاريخ الأدب

قد يكون شوقي ضيف أكثر الدارسين اهتماما بفنّ المناظرة في الأدب العربي. فلقد خصّص له فصلا في جلّ كُتُبِهِ المؤرِّخة لفنون الأدب العربي عامة وفنون النثر خاصة، فتتبّع نشأة هذا الفنّ وتطوّره عبر عصور الخلافة الإسلامية الأموي والعباسي الأول والثاني.

ولكن غلب على دراسته الاهتمام بمناظرات المتكلمين وأصحاب الفرق والمذاهب، وسكت إلا قليلا عن المناظرات الأدبية إذ يقول: «المناظرات والمحاورات لغة العصر الفكرية فدائما مناظرات ومجادلات في كلّ مكان وفي كلّ موضوع علمي أو فلسفي أو أدبي» (ضيف ١٩٧٣، ٥٤٠). ويرجع شوقي ضيف نشأة المناظرات وازدهارها إلى تأثر المتكلمين وبالخصوص المعتزلة بالفلسفة اليونانية. ولا يبحث في الأصول العربية لهذا الفنّ، فلم يربطها بفنون تليدة عند العرب مثل المفاخرة والمنافرة وإن تحدث عن النقائض باعتبارها نوعا من المناظرات.

ولئن اعتبر المناظرة فنا من فنون النثر العربي القديم مثل الخطب والرسائل والقصص في «العصر العباسي الثاني» (ضيف١٩٧٣)، وذلك حين تحدّث عن نشاط النثر فجعل الخطابة والمواعظ والنثر الصّوفي في فصل، والمناظرة في فصل، والرسائل في فصلين: ديوانية وإخوانية من جهة، وأدبية من جهة أخرى، فإنّه جعلها فنّا من فنون الخطابة في «الفنّ ومذاهبه في النثر العربي». فذكر

الخطابة السياسة وخطبة المحافل والخطابة الدينية والوعظ والمناظرات (ضيف١٩٨٣)، واعتبر شعر النقائض مناظرات في حقائق القبائل ومفاخرها ومثالبها (ضيف دت أ، ١٨٦). واستدلّ على ذلك بشعر جرير والفرزدق فقال: «ليست النقائض إذن أهاجيّ بالمعنى القديم الذي كان يفهمه العرب في الجاهلية للهجاء وإنّما هي مناظرات أدبية ...» ثمّ طرح سؤالا على غاية من الأهمية فقال: «ألسنا إذن في نقائض جرير والفرزدق بإزاء مناظرات أدبية حقيقية؟» (ضيف دت،١٨٧). غير أنّه لا يوضّح ما حقيقة الأدبية فيها، فهل عدّها أدبية لأنها كُتبت شعرا أم لأنّ النقيضة-المناظرة خرجت عن أغراض الهجاء ووظائفه لتصبح لعبة عقلية يراد بها تسلية السامعين والمِران على الجدل والحوار في المسائل أيّا كانت؟ إنّ اعتبار المناظرات الشعرية دون غيرها أدبية يجعلنا نتساءل عن حقيقة مناظرات كثيرة مثل تلك التي كتبها الجاحظ .

والحقّ أنّ لشوقي ضيف فضلا كبيرا في لفت الانتباه إلى فنّ المناظرة والدعوة إلى دراسة خصائصه الفنية ومحاوره المعنوية، وذلك ما فعله تلميذه فيكتور شلحت اليسوعي في بحثه للماجستير عن «النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ»، وقد أشرف عليه شوقي ضيف نفسه.

فقد جمع هذا البحث بين البعد الكلامي في المناظرات الذي أطال شوقي ضيف الحديث فيه في كتبه السابقة، والبعد الأدبي الذي لَمّح إليه. وتمثلت إضافة هذا البحث في دراسة هذا الجانب الأدبي. وقد تناول اليسوعي المناظرة الطويلة في كتاب الحيوان بين صاحب الكلب وصاحب الديك باعتبارها «تمثل فنّ المناظرة أحسن تمثيل» (اليسوعي ١٩٦٤: ١٠٩)، على أنه اعتبر المناظرة «مجرّد أسلوب أدبي لعرض أفكاره [الجاحظ] وطريقة للتوسّع فيها ومناقشتها أسوة بالمتكلمين» (نفسه، ص١٠٩)، يقول الكاتب: «وهذه النزعة الكلامية الخطابية الجدلية تتجلّى بنوع خاصّ في المناظرة كفنّ [كذا] أدبيّ ثم تظهر أيضا في الأساليب المتبعة فيها، كما تظهر أخيرا فيما تضمّنه من عناية بالشؤون البلاغية. هذا ما سنبرزه في أسلوب الجاحظ مستندين إلى نصوص مؤلفاته ولاسيما إلى المناظرة التي دارت على لسان صاحب الكلب ولسان صاحب الديك»(ن).

حلّل الباحث مكوّنات المناظرة ولخّص مضامينها، ثمّ درس بعض خصائص الأسلوب عند الجاحظ. وهذا المنهج في دراسة المناظرة عند الجاحظ يُحدّ من

قيمتها الفنية، لأنّ المناظرة ولئن كانت في المنطلق وعند نشأتها الأولى أسلوبا وطريقة فإنّها سرعان ما صارت جنسا أدبيا له خصائصه ومميزاته. وكثيرا ما أدّى ذلك إلى إنشاء فنون أدبية تكون أُطُرا للمناظرة. فقد أنشأ الجاحظ فنونا أدبية أساسها التناظر كالنادرة والمحاسن والمساوئ والرسالة. والواضح أنّ الباحث اعتمد التصوّر الفلسفي البحت للمناظرة والذي سبق أن أشرنا إليه في ما سلف من هذا الفصل.

وإنّ فصل الباحث بين الأسلوب والمضمون والمقاصد في أدب الجاحظ أمرٌ لا يستقيم منهجيا. ثمّ إنّ الفصل بين الأساليب و«الشؤون البلاغية» يبقى غامضا. وإذا كانت النزعة الكلامية طاغية على أدب الجاحظ فيجادل في موضوع أدبي ويحتجّ للشيء ونقيضه، فهل كان حجاجه الأدبي يتميّز من الحجاج الفلسفي أو الديني؟ وإذا كانت هذه النزعة متخفية وراء المناظرات التي ألّفها الجاحظ أو نقلها أو تخيّلها فإنّ هذا ليس المظهر الوحيد من مظاهر أدبيتها، ثمّ هل يكفي أن نرصد بعض الظواهر البيانية في مناظرات الجاحظ كظاهرة الازدواج – التي هي في الحقيقة ميزة أسلوبية في أدب الجاحظ عامّة وليس في مناظراته فحسب – للبرهنة على أدبية المناظرات عند الجاحظ؟

لقد أخفق هذا البحث في رأينا في المسك بالخيط الناظم لأدب الجاحظ. ودرس فن المناظرة باعتبارها وسيلة وأداة أسلوبية مجردة وفاته أنّ أسلوب الأداء تحوّل جنس بناء، كما أخفق في إثبات ما به يتميّز الخطاب في مناظرات الجاحظ وبقي كثيرٌ من النتائج التي توصّل إليها عامّا ينطبق على جلّ مؤلفات هذا الأديب.

في هذا السياق نفسه نجد أطروحة دكتوراه أنجزها حسني ناعسة عن «الكتابة الفنية في مشرق الدولة الإسلامية في القرن الثالث الهجري» وقد صنّف فيها فنون الأدب المشرقي «أحاديث ومناظرات وخطبا وحكايات وتراجم وتوقيعات ورسائل وبحوثا» (ناعسة ١٩٧٨، ١٩٣) ثمّ خصص قسما من البحث لدراسة المناظرة: خصائصها وسماتها الفنية»(نفسه، ٢٨٨-٢٩٩)، وفي هذه الصفحات المعدودة قسّم المناظرات نوعين حسب معيار أخلاقيّ: مناظرات محمودة قصدها الحقّ ومنهجها الصدق، وأخرى مذمومة تجادل بالباطل لتدحض به الحقّ، ثمّ وصف طريقة التناظر وأساسها القياس والمنطق واستقرأ

بعض الأساليب في المناظرات مثل الإنشاء والخبر الطلبي (نفسه، ٢٩٨)

وقد سبق أن لاحظنا قصور هذا المنهج في البحث الأدبي فهل يمكن أن نعتبر القياس والمنطق والإنشاء والخبر خصائص ومميزات فنية للمناظرة أو لأيّ خطاب أدبي؟

إنّ هذه الكتب المنعقدة على تاريخ الأدب، والتي اعتنى فيها أصحابها بالتأريخ لفترة من فترات تاريخ الأدب العربي، أو لتاريخ فنّ من فنونه بقيت رهينة هذا المنطلق واقتصرت على التعريف به وتحديد مراحل تطوره وأهمّ مواضيعه وخصائصه، وقد بدا الجمع بين ما هو أدبيّ وما عُدّ في الأصل من غير الأدب كالفلسفة والدين وعلم الكلام متداخلا في دراساتهم وبحوثهم عن فنّ المناظرة .

أمّا الكتب التي أرّخت لفنّ الخطابة فهي كثيرة، وجلّها يُدرج المناظرة في فنّ الخطابة لاشتراكهما في طريقة الجدل وغاية الإقناع. فهذا إيليا حاوي يورد ضمن مختاراته من الخطب مناظرتيّن الأولى دارت بين ابن الزبير والخوارج، والثانية بينهم وبين عمر بن عبد العزيز (حاوي دت، ٤٦٨). ولكنّ هذا الجمع في رأينا يذهب بالخصائص المميزة لكلّ فن من هذه الفنون، فإذا كانت المناظرة تشترك مع الخطابة في الأسلوب الجدلي والغاية الإقناعية فإنها تتميّز منها بخصائص عدة تبيناها سابقا في فصل التصنيف.

- ب - دراسات في النقد الأدبي

يمكن تصنيف الدراسات في هذا المجال ثلاثة أبواب:

- باب تندرج فيه دراسات تناولت النثر وفنونه عموما ومنها ما أشار إلى فنّ المناظرة ومنها ما لم يدرجه في فنون النثر.
- باب تندرج في دراسات تناولت فنّ المناظرة بمناهج تفاوتت قيمتها وجدواها .
- باب تناول بالدراسة الجاحظ أو التوحيدي أو أثرا من آثارهما .

ولكنّ كثيراً من هذه الدراسات رغم تنوعها وتفاوت قيمتها بقيت في رأينا قاصرة عن دراسة أدبية المناظرة.

فمن الباب الأول نذكر دراسة محمد عبد الغني الشيخ «النثر الفني في العصر العباسي الأول، اتجاهاته وتطوّره». في هذا الكتاب اهتمّ الكاتب بالفنون

النثرية «الجديدة» «المبتكرة» كالمناظرات والتوقيعات والرسائل الإخوانية، واعتبر فن المناظرة وليد العصر العباسي الأول ووليد حركة المعتزلة فقال: «تعتبر المناظرات من أهمّ الفنون النثرية في ذلك العصر كما تعتبر من الفنون الجديدة في النثر العربي التي نمت وازدهرت في القرن الثاني الهجري بفضل المعتزلة حيث اتخذوا الجدل والمناظرة وسيلة اعتمدوا عليها في مباحثهم ونشر مبادئهم وقد ارتقى الجدل والمناظرة آنذاك إلى حدّ بعيد وانتشر هذا اللون في مختلف المجالس حتى بهر الناس واجتذب الشعراء والكُتاب وكافة المثقفين إلى حلقات المتكلمين ومناظراتهم» (الشيخ ١٩٨٨، ١٨٧)

إنّ ربط المناظرة بعلم الكلام دون الإشارة إلى جذورها في الأدب العربي القديم شعره ونثره كالنقائض والمعارضات من جهة والمفاخرات والمنافرات من جهة أخرى، لا يوفي البحث في نشأة هذا الفنّ حقّه. فالمناظرة قديمة قدم الكلام عند العرب. وقد استدلّ المؤرخون على ذلك بمناظرة النعمان لكسرى بالمدائن ولكن الكاتب كان ينطلق في حكمه هذا من المناظرات الكلامية بالأساس والتزم بفترة محدّدة هي العصر العباسي الأول فجعل هذا الفنّ معزولا عن سياقه الأدبي ولم يوضّح الأصول الحقيقية لفنّ المناظرة لأنّ ما سبق هذه المرحلة يبدو غائبا في هذا البحث.

أمّا صالح بن رمضان فقد تناول في «الرسائل الأدبية»، المناظرة باعتبارها جنسا أدبيا اخترق ضربا من الرسائل سمّاه «الرسائل الخطابية» وبحث في العلاقة بين الفنين عندما يمتزجان. وقد سبقت الإشارة إلى هذا البحث عند الحديث عن المناظرة وما جاورها من فنون. وطرح المسألة الأجناسيّة في ما يتعلّق بالمناظرة في بحثه عن «الرسائل الأدبية»، لكنه لم يخرج بقول نهائيّ في الفصل بين المفاخرة والمناظرة.

لقد اخترنا نماذج مما كتب في النثر الفني عموما بمستويات مختلفة، وأردنا من خلال ذلك الإشارة إلى أهمّ القضايا التي اعتنى بها دارسو المناظرة، والنتائج التي توصلوا إليها. وقد تعلق بعضها بمسألة النشأة، وتعلق بعضها الآخر بمسألة الجنس الأدبي. ففي المستوى الأوّل مَثّلَ مقتل الخليفة عثمان بن عفان الزلزال السياسي الذي كان وراء ظهور علم الكلام ووسيلته المناظرات. لذلك اعتُبر القرنان الثاني والثالث للهجرة فترة ازدهار المناظرة، خصوصا وقد ارتبطت

بظهور علم الكلام فكانت المناظرة أداة المتكلمين في طرح الأسئلة الإيمانية الكبرى والتباحث في شأنها .

ولئن اعتبرت المناظرة ضربا من ضروب الخطابة جاء الحديث عنه بمناسبة دراسة الرسائل الخطابية مثلا أو الخطابة الجدلية، فإنّ كثيرا من الدارسين أقرّ بأنّ المناظرات جنس أدبيّ مستقلّ بذاته . لكن وقع تردّد في اعتبار عدد من رسائل الجاحظ مفاخرات أو مناظرات. ووقع الاهتمام بمقام التناظر والمحفل التناظري أكثر من دراسة خصائص الخطاب في المناظرة.

ولم نذكر عددا من الدراسات والبحوث في النثر الفني عموما، أو في نوع منه تخصيصا لعدم تطرقها إلى هذا الفنّ. ولا يخلو شأنها من تقصير أو موقف.

ومن الباب الثاني نذكر كتابين الأول لأحمد أمين مصطفى وهو «المناظرات في الأدب العربي إلى نهاية القرن الرابع» (مصطفى ١٩٨٤)، والثاني للحسين الصديق وهو موسوم بعنوان مشابه للأول «المناظرة في الأدب العربي الإسلامي» (الصديق ٢٠٠٠) ونشرت له خلاصة على الأنترنات (الصديق ٢٠٠٦).

ولمّا تتبعنا أبواب الكتابين وفصولهما تبينّا ضروبا من القصور المنهجي والمعرفي لعلّ من مظاهرهما الجمع بين الدراسة التاريخية والدراسة الأدبية عند الأول، وبين الدراسة الأدبية والدراسة الحضارية عند الثاني، ممّا أدخل ارتباكا على المنهج، إلى جانب الفصل في الدراسة الأدبية بين الموضوعات والأساليب والخصائص الفنية مثلما سماها أحمد أمين مصطفى، الذي قام بتلخيص الأفكار والمعاني في الباب الثالث، ثم خصص الباب الرابع والأخير للخصائص الفنية وفيه عرض بعض المحسنات البديعية عرضا سطحيا في بضع صفحات. (مصطفى ١٩٨٤).

ولاحظنا أيضا وقوع هذا الباحث في التكرار نتيجة ضعف المنهج، فيأتي العنوان الواحد في فصلين من بابين مختلفين. ومثال ذلك الحديث عن موضوعات المناظرة فتذكر المناظرات الأدبية في الفصل الثالث من الباب الثالث، ثمّ يقع الحديث في الفصل السابع من الباب ذاته عن المناظرات الشعرية. وهذا تبويب لا يستقيم إلا إذا اعتبرنا أنّ الشعر ليس من الأدب. وكذلك الأمر مع المناظرات المخترعة فإذا كان الاختراع ليس من الأدب فما هو الأدب إذن؟

فضلا عن هذا لاحظنا أنّ مصطفى اعتمد ملخصات لبعض المناظرات، إذ

يعلن بعد حديثه عنها بأنها مفقودة وأنّ بعض المصادر تحدثت عنها. ثمّ يبني على ذلك أحكاما منطلقها نصوص غائبة أو في حكم المجهول (مصطفى، ص١٥٠)

إنّ هذين الكتابين كانا في تناولهما فنّ المناظرة بتاريخ الأدب ألصق منهما بدراسة الأدب وإنْ بشر العنوانان بدراسة أدبية فإنّ البحث فيهما سار على خطّين تواصلا ولم يتقاطعا هما التأريخ والبحث الحضاري.

ومن الباب الثالث نذكر بعض الدراسات التي تناولت بالدراسة الجاحظ أو التوحيدي أو أثرا من آثارهما وقد نحا كثير منها منحى تاريخيا فكانت تعرّف بالأديب وآثاره ومن ذلك ما كتب شارل بالاّ وطه الحاجري عن الجاحظ وما كتب محمد عبد الغني الشيخ والمسدّي عن التوحيدي. والحقيقة أننا لن نقدّم جردا للدراسات التي كتبت عن الأديبين وتقويمها فقد فعل ذلك باحثون آخرون كان لهم فضل في ترتيب المؤلفات والتحقيق في تواريخها. ولكنّ الذي يهمّنا في كلّ هذه الدراسات هو مدى تطرّقها إلى فنّ المناظرة في أدبهما، ففي هذه الدراسات إشارات موجزة إلى حضور فنّ المناظرة في أدب الجاحظ والتوحيدي أو انطباعات ذاتية ومواقف انفعالية من ذلك ما عبّر عنه بالاّ من كآبة شعر بها عند قراءته مناظرة الكلب والديك فقال: «إنّنا عندما نقرأ فصلا كبيرا كالمناظرة بين الكلب والديك الذي شغل جزءا كبيرا من كتاب الحيوان نشعر مكتئبين بأنّ الجاحظ حبّا بالجدل العقلي أو إشباعا لهواية فنية اكتفى بإيراد مناقشات دارت بين أنصار الكلب والمدافعين عن الديك»(بالاّ ١٩٦٤، ص٨).

إنّ هذا القول يحيل على مرجعية نقدية تستند إلى نظرية الانعكاس في تحليل الأدب، فالأدب عند بالاّ صورة للحياة العقلية في البصرة، والجاحظ أنموذج منها وشاهد عليها. ونحن نعتقد أنّ حبّ الجدل العقلي، وإشباع الهواية الفنية هما من مظاهر الإبداع في الأدب ومكمن الطرافة فيه، والغريب أنّ بالاّ مطمئنّ إلى أنّ الجاحظ «يعطينا في «كتاب الحيوان» ملخصا للمناقشات التي كانت تجري في بغداد... ثمّ تلك المناظرات فيها الدفاع المتبادل بين الحيوانات المتخاصمة كالكلب والديك أو الجمل والفيل» (نفسه، ٤٠١) وإذا سلّمنا جدلا أنّ الجاحظ كان حقيقة ينقل تلك المناقشات والمناظرات فكيف يمكن أن نطمئنّ إلى أنه نقلها كما سمعها ؟ ألم يكن له دور في إخراج هذا الخطاب الجدلي؟ ثمّ متى كان الكلب خصما للديك والجمل خصما للفيل ؟

الحقيقة أنّ هذه الحيوانات مثلما سبق أن أشرنا ليست إلا رموزا وأقنعة يختفي وراءها الجاحظ الذي يقوم في الحقيقة بمدح الحيوان الواحد ثمّ ذمّه أو بالموازنة بين حيوانين أو أمرين أو شيئين.

ولم تختلف دراسة طه الحاجري للجاحظ عن دراسة شارل بالاّ، وقد اهتم كثيرا بأثر البيئة السياسية والدينية والثقافية في تكوين الجاحظ وآثاره .

والذي نخلص إليه من الكتابيْن هو تأكيد حضور فنّ المناظرة في أدب الجاحظ وإن اختلفت المواقف منه. فإنّ هذه النتيجة تؤكد أهمية البحث في خصائص المناظرة وأدبيتها.

وعن التوحيدي كتبت أيضا دراسات وبحوث كثيرة قام بها عدد من الباحثين بتصنيفها وتبويبها ولسنا نهدف في هذا المجال إلى تقويمها أو التعليق عليها ولكن يهمنا بالخصوص ما تناول منها فن المناظرة بالدراسة، من هذه الدراسات «أبو حيان التوحيدي:رأيه في الإعجاز وأثره في النقد والأدب» لمحمد عبد الغني الشيخ (الشيخ ١٩٨٣) فقد قدّم حياة التوحيدي وعرّف بآثاره وخصّص ملحقا لبعض رسائله فأثبت رسالة السقيفة وهي لا تعدو أن تكون مناظرة صريحة اخترعها التوحيدي وأجراها بين ثلاثة من جلّة الصحابة يتنافسون على الإمارة والسلطة.

وأكّد هذا الباحث قدرة التوحيدي على «محاكاة الأساليب العالية واعتبره متمّم طريقة الجاحظ ومبتدع طريقة الحوار» (ص٨٤٦-٨٨٥).

ونبّه عبد السلام المسدّي أيضا في مقال له طويل عن أبي حيان التوحيدي على تأثر التوحيدي بالجاحظ وطريقته في الكتابة الفنية واستدلّ على ذلك بشواهد من آثاره فقال: «إنّ ممّا لا ضرورة للإسهاب في إقامة البرهان عليه أنّ أبا حيان التوحيدي قد مثّل امتدادا للإرث الجاحظي كأجلى ما تكون عليه صورته بعده... ثمّ قال: «والحقيقة أنّ التوحيدي قد وقع في أسر الانبهار الجاحظي فقال: أنا ألهج -أيّدك الله- بكلام أبي عثمان فلا تنكر روايتي لكلامه...» (المسدّي ٢٠٠٢، ٣٥)، ومثلما كان الجاحظ رجل المناظرة والمناضلة صار التوحيدي «رجل المساجلة ورجل النزاع ورجل الاعتراض فكرا وتعبيرا وسلوكا» (ن، ٢٦)

وضّح المسدي في هذا البحث حضور السجال في أدب التوحيدي واستدلّ

على ذلك بشواهد من أدبه مثل المناظرة بين السيرافي ومتى بن يونس، والمناظرة في رسالة السقيفة ولكنه سرعان ما خرج إلى البحث في جوانب أخرى من أدبه مثل العلاقة بين الفلسفة والأدب في «المقابسات» وعلاقة السؤال بالجواب في «الهوامل والشوامل».

وهكذا يتضح لنا أنّ كثيرا من الدراسات كُتبت عن التوحيدي وأدبه، وقليلا منها اعتنى بدراسة فنّ المناظرة في هذا الأدب دراسة تحلّل مكوناتها النصية والمقامية، ولا تكتفي بالتعليق على الأبعاد التي تحيل عليها، أو الظروف التي نشأت فيها. فإذا كان هذا وضع المناظرات في الدّراسات العربيّة فما هو وضعها في الدّراسات الغربيّة الحديثة؟

3.II المناظرة في الدراسات الغربيّة الحديثة

لمّا كانت المناظرة فنّا حجاجيّا فقد استفدنا في دراسته من البحوث الحديثة التي أنجزت في الغرب، وتعلّقت بفنون الحجاج، انطلاقا من تلك التي استلهمت صنافة أرسطو في «الخطابة»[١] وصولا إلى مشروع برلمان وتيتيكا لإعادة إحياء البلاغة الجديدة في «مصنّف في الحجاج»[٢]. وقد اعتنى أصحابها كثيرا بقضايا المصطلح والتصنيف والبحث في خصائص الحجاج المنطقي من جهة، واللساني الاندماجي من جهة أخرى. ذاك الذي انطلق مع ديكرو (*Ducrot*) وتركّز بالأساس على ما يخفيه الاستخدام اللغوي من معانٍ ضمنيّة (*Implicite*) أو

---

(١) صنّف أرسطو الخطابة ثلاثة أصناف هي: الجنس المشاجري (*Judiciaire*) والجنس المشاوري (*Délibératif*) والجنس التثبيتي أو المنافري (*Epidictique*)، انظر كتاب «الخطابة»، ترجمة عبد الرحمان بدوي، وبرلمان (١٩٩٢) وصولة (١٩٩٨، ٣٠٤).

(٢) كثيرة هي الدراسات الحديثة في مجال الحجاج، ويعدّ كتاب برلمان وتيتيكا (*C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca*) «مصنّف في الحجاج» (*Traité de l'argumentation, 1992*)، وكتاب برلمان الثاني الموسوم بـ«الحقل الحجاجي» (*Le champs de l'argumentation*) في النصف الثاني من القرن العشرين فاتحة عهد جديد في دراسة الحجاج القائم على المنطق، ثمّ توالت دراسات غرايس (*J.-B. Grize*) وديكرو في سبعينات القرن ذاته لتحوّل وجهة الحجاج إلى اللّغة. (ينظر معجم تحليل الخطاب، مادّة حجاج) (بالفرنسيّة) .

مقتضاة (*Présupposé*) أو مهمتة (*Sous-entendu*). غير أنّ هؤلاء الدارسين -في حدود ما أمكننا الاطلاع عليه- لم يُقدّموا حديثا مفصّلا عن المناظرة وخصائص خطابها، ولم يتعرّضوا بطريقة مباشرة إلى ما نحن بصدده من دراسة هذا الفنّ بنية وخطابا، ومع ذلك فإنّنا وجدنا فيها أدوات نظريّة مفيدة.

وفي هذا الصدد واجهتنا صعوبة أولى تتمثل في ما يمكن أن يعادل مصطلح «مناظرة» في الفرنسية. فقد ترجم سعد غراب «مناظرات السكّوني» بعبارة (*Polémiques de Suquni*)، وقدّم لها بمقدّمة طويلة باللّسان الفرنسيّ استخدم فيها المصطلح المذكور دون سواه. وكذلك فعل عبد المجيد التركي في دراسته المناظرة بين ابن حزم والباجي. وسلك مجدي وهبة (١٩٧٤، ص ٤٢٥) مسلكهما في «معجم مصطلحات الأدب» فقال معرّبا «*Polémique*» المناظرة هي تبادل الكلام والآراء المتعارضة في موضوع ما يثير الجدل كبعض الموضوعات السياسية والأدبيّة»

لكن بالعودة إلى أصول المصطلح الفرنسي «*Polémique*» نجده قد ارتبط بكلّ ما له علاقة بالخلاف والخصومة بل وبالحرب، وهو ما يجعله إلى المساجلة أقرب منه إلى المناظرة[١]. وهذا يعني أيضا أنّ للمناظرات علاقة وطيدة بالسجال فهي تنتمي إلى أشكاله وأنواعه. فكلّ مناظرة مساجلة بالضرورة لأنّها تتأسّس على ما سمّاه أرسطو «التكرار بالتساجل». ويقتضي ذلك أن يُعيد المخاطَب كلام خصمه ليُساجله، فيدحض حُجَجه حجّة حجّة. وفي مقابل ذلك ليست كلّ مساجلة مناظرة لأنّ مساجلات كثيرة هي مجرّد محادثات (*Conversations*) تَرِدُ في مقامات وسياقات مختلفة، ممّا حدا بعدد كبير من الدارسين في الغرب حديثا إلى دراسة المحادثات عامّة ولاسيّما المساجلات[٢].

إنّ الصعوبات التي أشرنا إليها عند تعريف المناظرة في الأدب العربي في

---

(١) أنجزت الباحثة الفرنسية أروكيوني بحثا مفيدا تعلّق بأصول مصطلح *Polémique* ونشر في ندوة «الخطاب السجالي» (دت)، وممّا جاء فيه:

L'adjectif "polémique" est une formation artificielle et savante à partir du grec polemikos, "relatif à la guerre" ...ce mot fonctionne comme une métaphore lexicalisée: une polémique, c'est une guerre métaphorique, "une guerre de plume". p4.

(٢) نذكر على سبيل المثال أروكيوني وموشلار ومنغينو.

بداية الفصل الأوّل نجدها قائمة عند محاولة تعريف المصطلح الفرنسي (*Polémique*). إذ يطرح تعريف المساجلة أو المناظرة[١] في المعاجم الفرنسية والإنجليزية ذات الإشكال السّابق. فتعريف الفنّ الواحد يتداخل مع الفنون الأخرى ممّا ينبئ بغياب الحدّ الدقيق لكلّ مصطلح ولكلّ نوع من أنواع السّجال. فمعجم روبار (*Robert*) مثلا يعرّف المساجلة *Polémique* بأنّها: «مناقشة مكتوبة تتميّز بالحيوية أو بالعنف، ومن مرادفاتها محاورة (*Débat*)، ومناقشة (*Discussion*)، ومناظرة (*Controverse*)»[٢]. وقد ناقشت أركيوني (*op.cit. p11-12*) شرط الكتابة وشكّت في أن يكون علامة مميّزة للخطاب السجالي الذي ينتشر في المحادثات الشفويّة أكثر من المكتوب.

وفي معجم لاروس الموسوعي «موسوعة الفنون الأدبيّة» (*Larousse encyclopédique, p1565*) تعريف لمصطلح (*Polémique*) بأنّه «مجادلة (*Controverse*) تتسم بالحيويّة والعنف»[٣] فإذا بحثنا في تعريفٍ واحدٍ من هذه المصطلحات وجدنا إحالة على مصطلح المساجلة، فنعود إلى نقطة البداية، ويجد الباحث نفسه يدور في حلقة مفرغة. فالمعاجم الفرنسيّة تعرّف المساجلة بأنها مناقشة، وتعرّف المناقشة بأنها مساجلة ومجادلة. هذا ما دفع بلانتان (*Plantin 2003*) مثلا إلى إنجاز عمل وصفيّ لمحاولة تبيّن أوجه استخدام لفظ «مساجلة» حديثا من خلال مجموعة من النصوص القصيرة المنشورة في أعداد من جريدة «العالم» (*Le monde*) الفرنسية، واعتمد مقاربة حجاجية فسعى إلى تمييز المناقشة الجدلية من المناقشة الحجاجية عامّة. وانتهى إلى أنّ المناقشة الجدلية خصومة بالقول بل حرب بالأقوال، فالخصومة «حرب نخوضها بالكلمات وتكون حربا دفاعية من طرف شخص عنيد يرفض بدون سبب أن يغيّر رأيه»(ص٣٨١).

---

(١) نميل إلى تعريب «*polémique*» بمساجلة لأنه يبدو أنّ المناظرة مثلما هي عند العرب القدامى لم تكن من تقاليد الأدب الغربي المشهورة مثلما شهر عندهم أدب الصّالونات مثلا، وهو في المقابل ليس من تقاليد الأدب العربيّ. وبهذا نفسّر الاهتمام الكبير حديثا بالمساجلات دون غيرها من الفنون التي يمكن أن تكون مجاورة لها مثل «*controverse*».

(2) Débat par écrit, vif ou agressif. controverse, débat, discussion.

(3) Vive controverse sur un sujet.

وأضاف بلانتان: «أنّ المساجلة كثيرا ما تؤول إلى حرب ضروس تتخذ أشكالا عديدة، هي حرب شفوية مجانية لا تهدف إلى إظهار الحقيقة قدر ما تهدف إلى إظهار شراسة القائم بها» (ن).

وارتبط أيضا مصطلح مساجلة بمعنى الحرب في عدد من المراجع الفرنسية. ففي الموسوعة العالمية جاء الحديث عن المساجلة (*Polémique*) ضمن الحديث عن علم الحرب (*Polémologie*) لا لما تتميز به من تنافس ومباراة فحسب، وإنما لما تستخدمه من وسائل لغوية واستراتيجيات خطابية لمهاجمة مواقع الخصم (حججه) والسيطرة عليها. لذلك عَلِقَ بها تصوّر سلبي عند كثير من المتقبلين.

ولمّا كانت الحرب تقتضي طرفين أو أكثر يتعارضان عميقا، فيتقابلان ويتواجهان للمبارزة، فإنّ من أهمّ خصائص المساجلة أيضا أنّها ذات بعد تفاعليّ (*Interactif*)، وأنّ أساسها المواجهة والمقابلة. وكلّ ذلك يجعلها نشاطاً حيويًا حسب عبارة داسكال (*Dascal 1998*)، (أورده عبيد حاتم ٢٠٠٩).

وعلى هذا الأساس فإنّ تعارض موقفين أو أكثر في موضوع معيّن يعدّ من أهمّ خصائص المساجلة يقول مانغينو: «يحيل مصطلح سجال على نصوص طويلة متعاقبة تتعارض حول سؤال أو موضوع حوار أو شبكة أسئلة متصل بعضها ببعض» (مانغينو٢٠٠٢، ٤٣٧). وأضاف أنّ المساجلة «تتطوّر على قاعدة الخلافات العميقة بين المواقف».

وحسب درجة الخلاف هذا وعمقه ميّز داسكال بين ثلاثة أنواع من المساجلات متدرّجة أدناها المناقشة وأقصاها الخصومة ونزّل المناظرة منزلة وسطا بينهما. ففي المناقشة يتقاسم الطرفان المنهج والأهداف التي تمكّن من حلّ الخلاف بينهما، بينما تبقى المناظرة مفتوحة غير جازمة وتكون طويلة وتتميّز بترك الانفعال والمواقف المخالفة للعقل كما هو الحال في الخصومات. فهي ضربٌ من المناقشة الهادئة الرّصينة. ولاحظ هذا الباحث أيضا أنه لا يمكن الحديث عن مناظرة إلاّ إذا تقاسم الطرفان عددا من المسلمات تكوّن ما سمّاه مانغينو «ذاكرة سجالية مشتركة» (مانغينو٨٣). وهذا يجعلهما يتحلّيان بسلوك قابل للتعديل، ويجنبهما اللّجاج والمكابرة والمعاندة وغير ذلك ممّا يتسم به عادة المشاركون في النوع الثالث من أنواع السجال وهو الخصومة أو المنازعة التي

ليست سوى ضرب من حوار الصمّ (*Dialogue des sourds*). وفيه «لا يُبذل أيّ جهد حقيقيّ لإيصال الخصم إلى تغيير موقفه».

إنّ هذا التقسيم على وجاهته يبقى مجرّد افتراض نظريّ تجريديّ لا يصمد أمام واقع النصوص السجاليّة التي غالبا ما يتداخل فيها الحوار العنيف والنقاش الهادئ، ففي النصّ الواحد محادثة كان أم مناظرة توجد الأنواع الثلاثة التي صنّفها دارسو السجال ومنهم داسكال هذا، لذلك نعتقد أنّ هذه الأنواع مستويات نصيّة تتفاعل في النصّ الواحد، لها علاقة وطيدة بناقل المحادثة أو المناظرة أو مدوّنها، ففي النقل والتدوين يكمن الفنّ بدرجاته المتفاوتة التي أشرنا إليها في بداية الفصل الأوّل من هذا الباب وينشأ الأدب.

ولكن إذا استثنينا هذه البحوث المتصلة بإشكاليّة المصطلح والمفهوم أو بمسألة التصنيف تبقى الدراسات المتعلقة بفنّ المساجلة قليلة. وقد نبّه بلانتان (٢٠٠٣) في مقال له عن الخطاب السّجالي إلى أنّ الدراسات المعاصرة في مجال الحجاج قلّما تعرّضت إلى دراسة السجال والمساجلة، وقد يعود ذلك إلى الموقف السلبي السّائد في هذه الأوساط من الخطاب السجالي عامّة حيث ينخرط الباحث فيه في موقف أحد الطرفين المتساجلين إنْ بطريقة واعية وإنْ بطريقة غير واعية، فلا يستطيع الإفلات من تأثير المواقف المتصارعة فيه، ووصْف المساجلة كما هي ودون مواقف تقويمية أو معيارية، أو لعلّه يعود إلى صعوبة تحديد السجال من غيره من الخطابات. فالسجال شكل من أشكال التفاعل القوليّ (*Interaction verbale*) يميّز الخطاب اليومي في أبسط مظاهره ممثلا في المحادثات العائلية أو المدرسية أو في الفضاءات العامّة وفي أخصّ مظاهره ممثلا في النقاشات الفلسفية أو الدينية أو العلمية المختصّة مثل السؤال القديم الجديد حول وجود الله. وكثيرٌ من الدارسين ينأى عن دراسته كي لا يتورّط في موقف إيديولوجيّ أو سياسيّ أو دينيّ. وكثيرا ما يفشل الباحث في أن يكون طرفا محايدا في الخلاف الذي يقوم بوصفه، وأن يقبل هذه الحركة السجالية كما هي. فهل يتحدّد السجال بطبيعة المواضيع التي تكون مدار النقاش فيه، يعني هل أنّ هناك مواضيع سجالية وأخرى غير سجالية؟

فجّرت المواضيع التي تناولها دارسو السجال وهم قلّة مثلما أسلفنا في القديم وما زالت تفجّر في العصر الحديث نقاشا طويلا قد لا ينتهي لصبغته

الإيديولوجية أو الدينية أو السياسية. وهذا النقاش الطويل كان مادّة لدارسي السجال في الغرب.

وقد اخترنا من الدّراسات الغربيّة للمساجلة دراستيّن كان لهما -في تقديرنا- دور كبير في طرح قضايا المساجلة اللسانية والأدبيّة: فأمّا الأولى فهي كتاب دومنيك منغينو «دلالة المساجلة» (*Sémantique de la polémique*) وأمّا الثانية فهي كتاب مارك أنجنو «خطاب الذمّ» (*La parole pamphlétaire*).

* دومنيك منغينو والأنموذج الدلالي

تعدّ أطروحة منغينو: «دلالة المساجلة» (*Sémantique de la polémique*) من الدراسات الأولى في مجال الخطاب السجالي. ناقشها سنة ١٩٧٩، ونشر نسخة منها معدّلة ومختزلة سنة ١٩٨٣. وهو بحث لسانيّ-دلاليّ يندرج في اللّسانيّات الدلاليّة (*Linguistique sémantique*) ويدور موضوعه على بناء أنموذج (*Modèle*) دلاليّ من خلال دراسة الحركة السجاليّة بين خطابيّن ينتميان إلى مذهبيّن من مذاهب الدّيانة المسيحيّة هما: الإنسانويّة الورعة (*Humanisme dévot*) والجنسينيّة (*Jansénisme*)، وذلك في إطار فضاء خطابيّ يتكوّن من قطبيّن هما: خطاب الفاعل (*Discours agent*) وخطاب المفعول (*Discours patient*).

انطلق منغينو في البحث في الخطاب السّجالي من خلال مدوّنة محدّدة وانتهى إلى أنّ أهمّ ما يميّزه هو ظاهرة التداخل (*Inter discours*) باعتبار أنّ المساجلة تقوم في جوهرها على الحواريّة (*Dialogisme*) مثلما بينت أركيوني (*op.cit. p11*). ثمّ بحث في العلاقة بين الخطابيّن وفي الآليات التي يشتغل بها السجال وكيفيّة تبادل البطليّن الحديث الخلافيّ الذي يتأسّس على مفارقة منشأها أنّه يقوم في الظاهر على التقابل والاختلاف الذي يعطّل الحوار، ولكنّه مع ذلك يقتضي تعاونا ضمنيّا يمكّن من مواصلة الحوار بين الطّرفين.

وقد سعى منغينو من خلال البحث في آليات الخلاف المتبادل وضع ما سمّاه «نحو عدم التفاهم» (*Grammaire d'incompréhension*)، وقام ببناء الأنموذج الدلالي اعتمادا على المعانم (*sèmes*) فجرّد من الخطابيّن المدروسيّن سجلّيّن متقابليّن الأوّل إيجابيّ والثاني سلبيّ. وتبيّن أنّ الحركة السجاليّة بين الخطابيّن قائمة على دفع ما هو سلبيّ لترسيخ ما كان إيجابيّا.

وتظهر قيمة هذا البحث في ريادته في مجال دراسة الخطاب السجالي دراسة لسانية-دلاليّة (ص١٨٩) حتى إنّ باحثا مثل ميشال لوغورن (*Michel Le Guerne*) نوّه في ندوة عن «الخطاب السجالي»[(١)] بدراسة منغينو هذه واعتبر «أنّ الحديث النظري عن موضوع المساجلة لم يعد ممكنا دون أن نأخذ بعين الاعتبار المشاركة الرئيسيّة التي تمثلها أطروحة منغينو *[في هذا الموضوع]*» (ص٥٣). ونعتقد أنّ أطروحة منغينو كانت من دوافع عقد تلك الندوة عن الخطاب السجالي التي أشرفت عليها أركيوني ونادين جولاس (*Nadine Gelas*). وقد ظهر أثرها فيها من خلال النزعة اللسانية-الدلالية التي هيمنت على البحوث المكوّنة لهذه الندوة على قصرها وسوء إخراجها.

وفي هذا الاختيار المنهجي يكمن المشكل في رأينا. فقد مال البحث -رغم وضوح النسق الدلالي والسجلاّت المستخرجة من الخطابيْن المدروسيْن ووضوح العلاقة الدلالية بينهما (كثافة، تقابل، تمركز)- إلى دراسة تطوّر الأفكار المتعلقة بهذين التيارين من الفكر الديني المسيحي(ص١١). وهو ما اعترف به الباحث نفسه في بعض المواضع من أطروحته (ص١٩٠)، فجاء عدد من النتائج من صميم البحث التاريخي ودراسة تاريخ الأفكار(ص٢٠٦).

لقد اكتفى منغينو بدراسة الكون المعجميّ (*Univers lexicologique*) المشكّل لعدد من المقولات التي يمكن تأويلها. حتى إنّ هذا العمل تحوّل في بعض مراحله وباعتراف صاحبه (ص٢٠٢) إلى تحليل معجميّ (*Analyse lexicologique*) غايته «إغناء الجهاز المعجمي في هذا المجال بعد محاولة تنظيم قواعد الخطاب السجالي وتنظيم المعنى

---

(١) نحيل على ندوتين كان لهما – في تقديرنا– أثر كبير في دراسة الخطاب السجاليّ:

* واحدة انعقدت بليون وأشرفت عليها كاترين كارياط أروكيوني ونادين جولاس (*Nadine Gelas*) عنوانها: *(Le discours polémique) presses universitaires de Lyon, 1980.*

* والثانية انعقدت أيضا بباريس وأشرف عليها جيل دي كلارك وميشال مورا وجاكلين دانجال ونشرت بباريس سنة ثلاث وألفين ضمن سلسلة شامبيون عنوانها الكلام السجاليّ (*La parole polémique*)، ونشرت لها خلاصة وافية على الأنترنت.

La Parole polémique, études réunies par Gilles DECLERCQ, Michel MURAT et Jacqueline DANGEL, Paris, Champion, 2003.

الذي تكوّنه مجموعة من المعانم تنتمي إلى سجلّ معيّن» (*ibid, p202*).

لم يغامر منغينو بتأويل ما انتهى إليه من نتائج تتعلّق بدلالة المساجلة المدروسة وبقي في إطار المبحث اللساني، ولا غرابة في ذلك لأنّ مغامرة كهذه عادة ما تكون من صميم البحث الأدبي كالذي انجزه مارك أنجنو.

❖ مارك أنجنو و«تأديب» الكلام السجالي

يعدّ كتاب مارك أنجنو «خطاب الذمّ» (*La parole pamphlétaire*)[1] أهمّ دراسة ربطت السجال بالأدب. فقد اعتنى فيه أنجنو بالمساجلة في إطار اهتمامه بما سمّاه «أدب الفكرة» (*Littérature d'idée*) ومحاولته تقديم منهج عامّ في تحليل هذا النوع من الأدب، علّه يُعيد الاعتبار لجانب من المباحث البلاغيّة بقي رغم أهميّته هامشيًا في القديم والحديث، هو «نثر الفكرة» (*Prose d'idée*)، أو لنقل مجازا «بلاغة الفكرة»، ويضيفه إلى البحوث السيميائيّة.

قسّم أنجنو في هذا الكتاب الأدبَ قسمين: «أدب خيال» (*Littérature de fiction*) و«أدب فكرة» (*Littérature d'idée*). وأدرج في هذا النوع الثاني فنون الذمّ (*Pamphlet*) والهجاء (*Satire*) والسّجال (*Polémique*). وقد سبق أن اعتبرنا المناظرة فنّا من فنون السّجال. ومن هذا المنطلق تحدّث عن «أدب الخصومة» (*Littérature de combat*)، واعتبر المساجلة «خصومة أفكار» (*Combat d'idées*)، وهي جنس شفويّ قديم قِدم العالم، موجود بوجود الكلام. لكنّ الهجاء تحوّل فنّا أدبيًا منذ ارتبط بالكتابة.

إنّ الذمّ فنّ قديم في آداب أمم كثيرة، ارتبط عند اليونانيين بجنس من أجناس الخطابة الأرسطية الثلاثة وهو الجنس التثبيتي أو المنافري (*Genre épidictique*). وارتبط عند العرب بجنس أدبيّ قديم وضع أسسه أبو عثمان الجاحظ وتواصل مع عدد من الأدباء وهو جنس «المحاسن والمساوئ». هذا الجنس له علاقة بالاهتمام بالجميل والقبيح في هذا النوع من الخطب عند أرسطو، والذي ترجمه «الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» بالبرهاني أو الأفوديقطيقي، ومداره على المدح والذمّ، وذاك موضوع النثر الأدبي، لأنّه كان

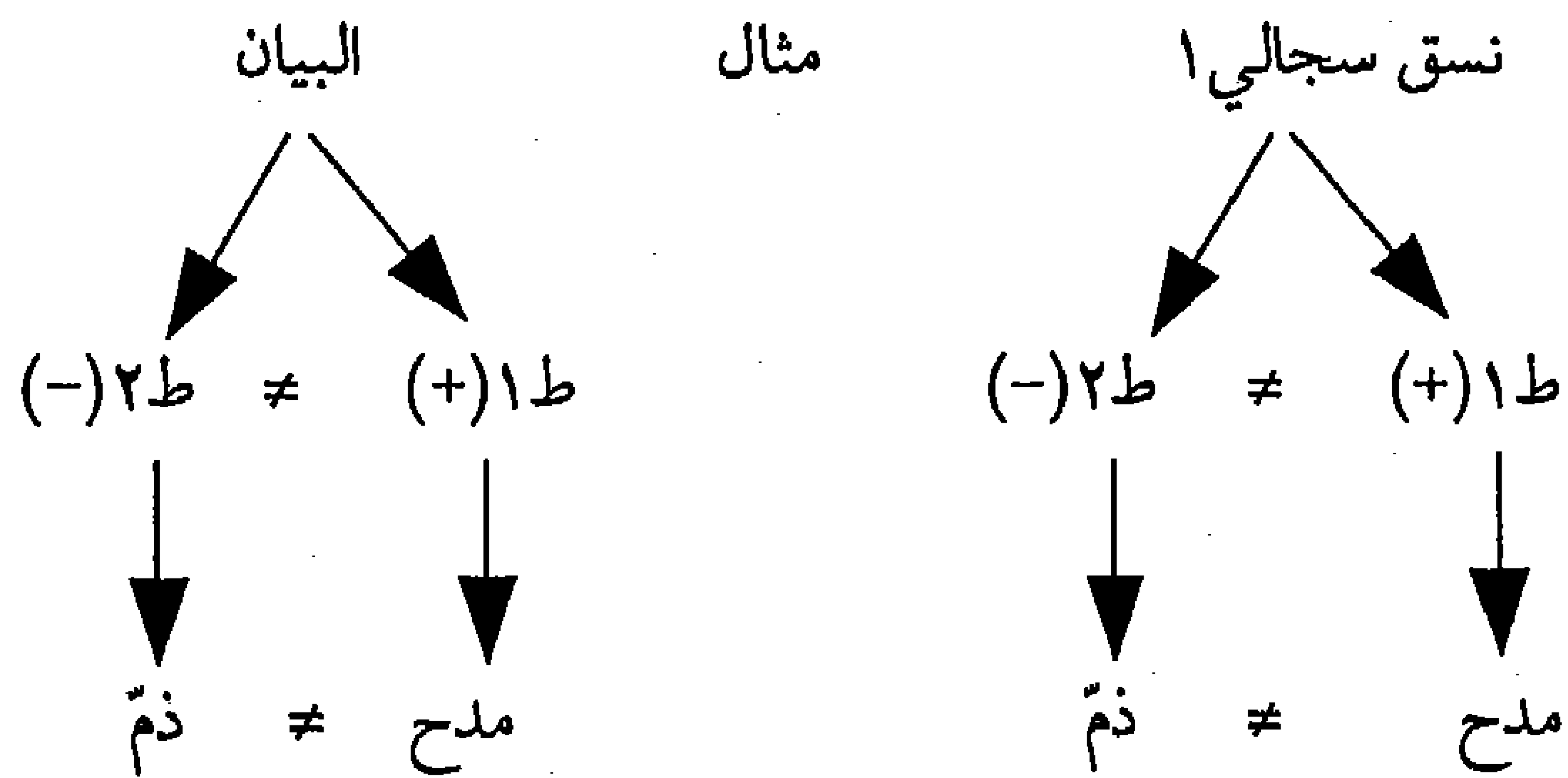
---

(١) صدر بباريس سنة ١٩٨٢، ثمّ سنة ١٩٩٥.

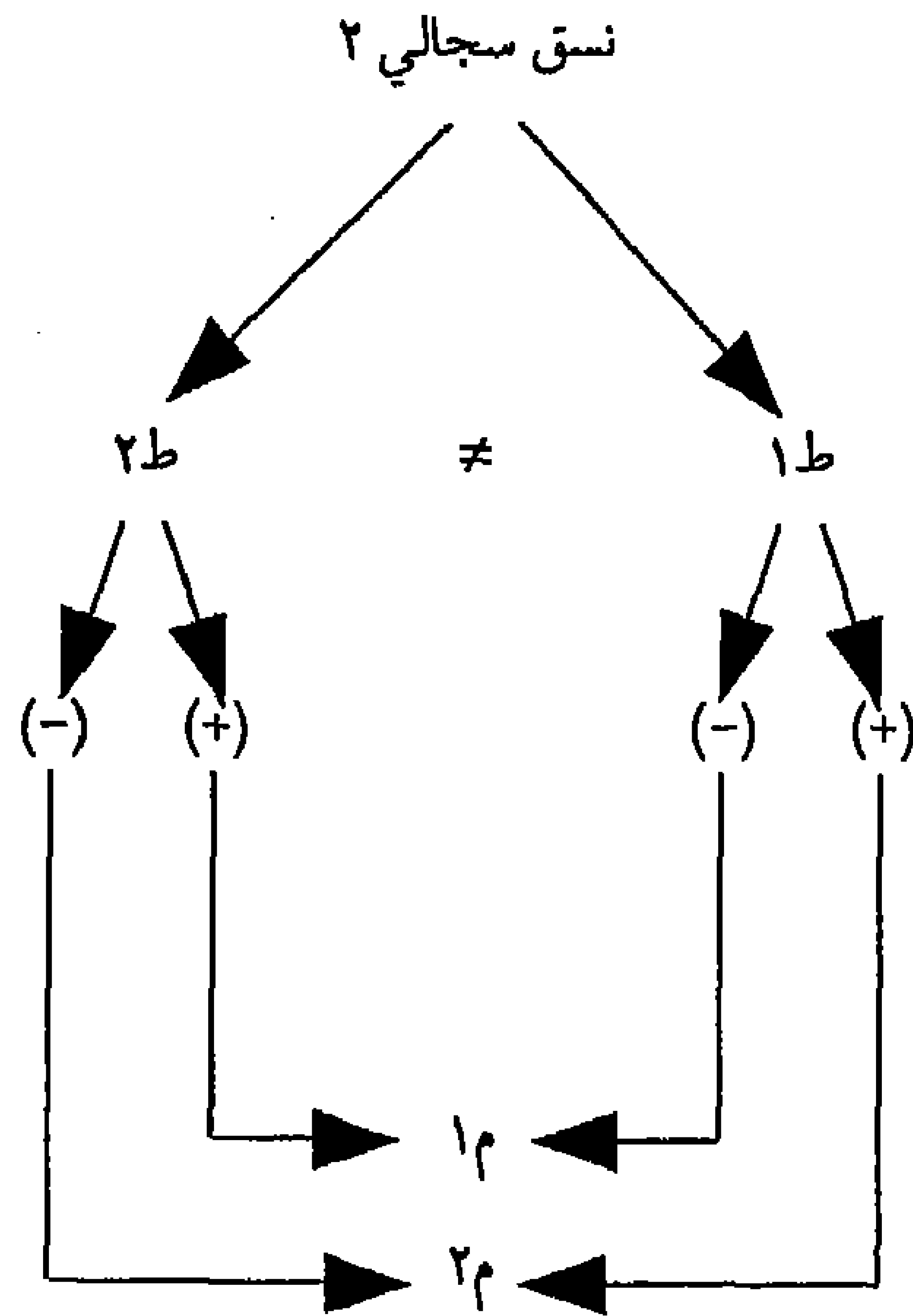
يشترط في هذا النوع من الخطب الذي مداره على الجميل أن يكون خطابا جميلا أيضا». (صولة ١٩٩٨، نقلا عن بيرلمان وتيتيكا ص٦٤)

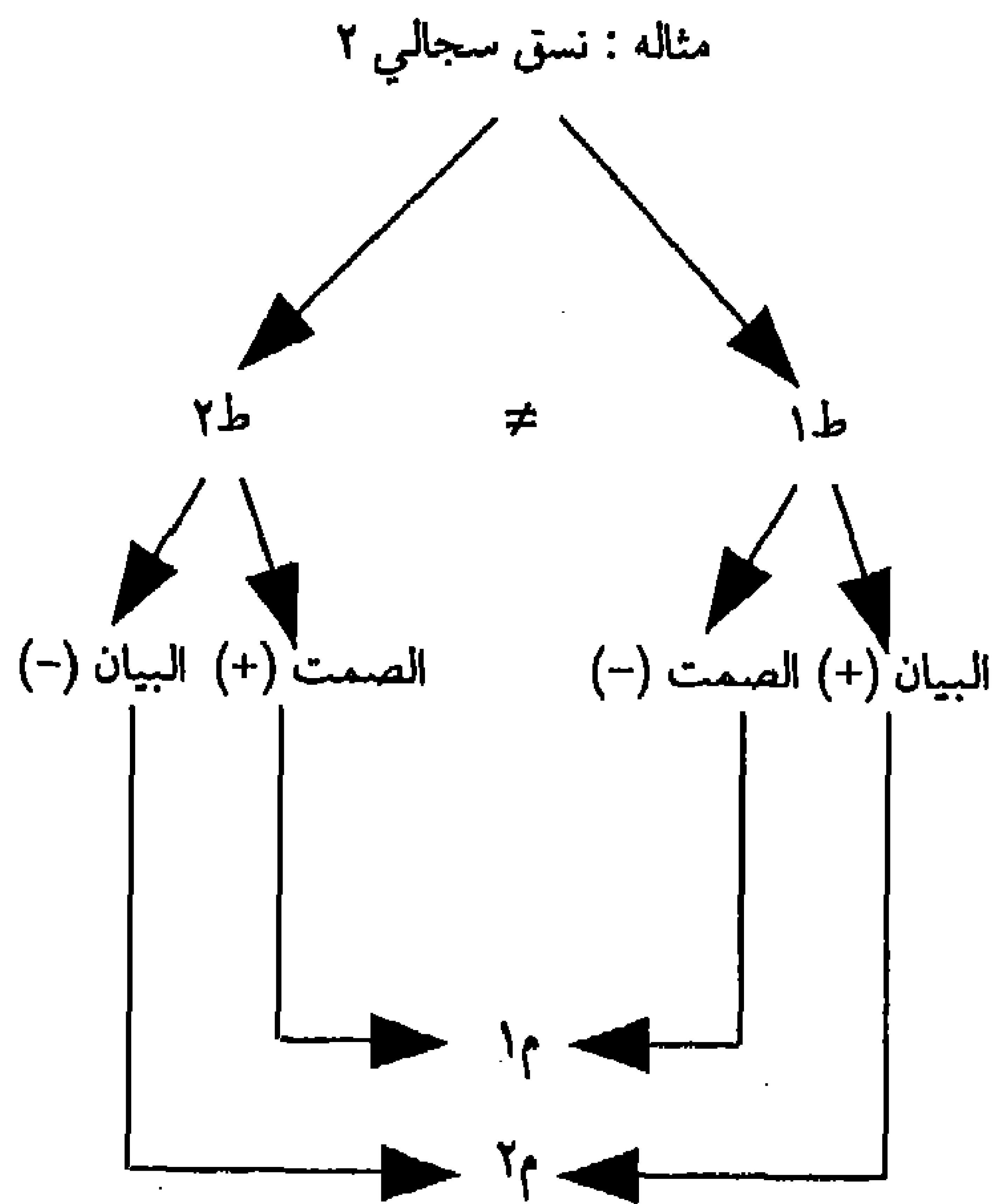
ولكن ما الذي يجمع الهجاء والمساجلات بأشكالها المتنوّعة (ومنها المناظرات)؟ وهل أنّ المضامين المتعلّقة بالذمّ سبب كاف لجمع الكلّ في خانة واحدة ؟ قد يكون الهجاء في الشعر قريبا من الذمّ في النثر، لكنّ إدراج المساجلات بكلّ أنواعها في دائرة ما يمكن أن نطلق عليه «أدب الذمّ» يذهب بخصوصياتها الفنيّة. فليست المساجلات جميعها ممّا يصاغ بأسلوب المدح والذمّ. وليست كلّ المساجلات ممّا يقوم على ذمّ الخصم وردّ أقواله، ففي عدد منها تسود علاقة تعاون وائتلاف خصوصا إذا سعى المتحاوران إلى كشف حقيقة خفيّة فيسود التعاون بينهما رغم الخلاف الظاهر. وهو ما بيّنته دراسات عديدة تعلّقت بالسجال. هذا الذي أضحى مجال بحوث جمّة في العصر الحديث، احتفى به الباحثون في الغرب دون العرب معتمدين نصوصا حديثة هي المحادثات، وأثاروا من خلالها عددا من القضايا.

وقد سبق أن تعرّضنا لما في الأدب العربي أيضا من مواضيع سجاليّة عديدة مثل خلق القرآن أو صفات الله أو شرعية خلافة أبي بكر وعمر وإمامة عليّ ومثل ثنائيات عديدة كانت مدار اختلاف المفكرين والأدباء منها الشريعة والفلسفة، والنقل والعقل، والنظم والشعر، وغير ذلك. وهي مواضيع سجالية بطبيعتها لأنّ النقاش فيها ينطلق عادة من إثبات أو نفي. فهي تحتمل أحد جوابيْن «نعم» أو «لا»، وهذا السجال كان من أبرز مولّدات فنّ المناظرة في الأدب العربي والعالمي. وعادة ما يقوم على نسق قد يوضّحه الرسم الموالي:



ونجد نسقا آخر حين يتعلّق النقاش فيه بموضوعيْن متعارضيْن كالذي درسه مارك أنجينو أو دومينيك منغينو ، إذ يقوم كلّ طرف في السجال بالدفاع عن موضوعه وتهميش موضوع الخصم . ونوضّحه بالرسم الموالي :





ويكاد يكون النسقان من قبيل كلّيات الفكر السّجالي وما يقتضيه من تقابل موضوعيّن وتعارض خطابيّن، وذلك في ثقافات شعوب كثيرة.

إنّ الإجابة عن ذاك السؤال المتعلّق بطبيعة المواضيع السجالية محدّدة لسؤال آخر أهمّ هو: متى يكون الموضوع غير سجاليّ؟ وما هي المواضيع الأخرى التي يمكن أن نعدّها غير سجالية وذات طبيعة توافقية ؟ بل يمكن أن نذهب أكثر من ذلك فنتساءل: هل يمكن أن يوجد أصلا حديث أو محادثة غير سجالية؟

قد يغري ظاهر بعض الخطابات في نصوص وفنون مختلفة بالقول بأنّها ذات مواضيع غير سجالية وذات طبيعة توافقية. ومثال ذلك ما يتواتر في فنّ الحديث وفنّ الوصايا من مواضيع وعظية. وإن قرّر أحد الباحثين (عبد الله البهلول ٢٠٠٧) في هذا الفنّ خلاف ذلك وأثبت أنّ الوصية خطاب حجاجيّ أيضا يُخفي الطلبَ حينا ويُضمرُ الحجّة حينا آخر، يعتمد الخطابُ فيها خطّة صريحة في النوع الأول، وأخرى ضمنية في الثاني وأنّ الموصَى له يشارك في الخطاب وليس طرفا جامدا يتقبل الخطاب.

من جهة أخرى لنا أن نتساءل عمّا إذا كان لطبيعة العلاقة بين المتساجلين دور في تحديد هذا النوع من الخطاب؟ إنْ كان ذلك صحيحا، فما هي العلاقة المؤدّية إلى السّجال؟ ألا يكون التعارض والتقابل في التصوّرات والمواقف محتّمين للقطيعة ولما سمّاه مارك آنجينو حوار الصمّ؟ إذا كان الأمر كذلك فكيف يتواصل السجال ويتطوّر وينمو؟ أليس التقابل والتعارض مُخْفِيَيْن ضربا من التعاون لا بدّ منه بين المتساجلين؟ ثمّ إلى أيّ مدى يمكن أن نتصوّر علاقة توافقية ائتلافية بين متحدّثين؟ أفلا تكون المحادثة سجاليّة بالضرورة تختلف فيها درجة التقابل والتعارض بين المتحدّثين؟

خاتمة

حاولنا خلال هذا الفصل تقديم مدوّنة المناظرات في التراث العربي عامة والأدبي منه خاصّة ثمّ قدّمنا أنموذجين منها تمثّلا في أدب أبي عثمان الجاحظ وأبي حيان التوحيدي وقمنا بجرد للمناظرات الصريحة والضمنية، المروية والمخترعة واستعنّا في توضيح ذلك ببعض الجداول التي أكدت لنا أهمية فنّ المناظرة في أدب هذين العلمين وتنوّع أشكاله ومواضيعه ممّا يشرّع لنا دراسة

هذا الفنّ والبحث في خصائصه الأدبية المميزة .

وقد كنا نعتقد أنّ المناظرة لا تعدو أن تكون طريقة في التعبير عن مذهب فكري أو سياسيّ أو الدعوة إليه وفي أفضل الحالات تمرينا عقليا يتدرّب عليه «المريدون» لاكتساب القدرة على المحاجّة والفلج على الخصوم، غير أنّنا لاحظنا أنّها تخترق الأجناس الأدبية المختلفة. فأنْ يخترع الجاحظ مناظرة بين شيعة آل العباس أو شيعة عليّ يناقض بها مذهبه الحقيقي وأنْ يخترع التوحيدي -على نفس المنوال- مناظرة بين أبي بكر وعليّ بن أبي طالب فهذا يجعل المناظرة جنسا أدبيا له امتدادات في الزمان أضحى كالتقليد الأدبي أو كالغرض وليس مجرّد طريقة فنية أو أسلوبا في التعبير. فالغاية الفنيّة جعلت الجاحظ والتوحيدي يؤلفان مناظرات أدبية يعبران بها عن المذهب ونقيضه.

ولقد كانت قضايا سياسية ودينية مثل الإمامة والصراع على السلطة من أهمّ المحاور التي تطرقت إليها مناظرات المتكلمين فضلا عن محاور أخرى لها بالأولى علاقات خفية مثل القيم الأخلاقية والاجتماعية. وكلّ ذلك تحقق في إطار حدث كان بمثابة الزلزال السياسي الذي هزّ كيان الأمة الإسلامية وولّد فيضا من المناظرات السياسية والدينية. هذا الحدث هو مقتل الخليفة عثمان بن عفان، وتحقق أيضا في إطار الصراع الشعوبي بين العرب والفرس خصوصا وهو الذي ولّد مناظرات كثيرة موضوعها الحضارة العربية الإسلامية عموما والعربيّ خصوصا مستهدفا في دينه وثقافته وعاداته يطعن الشعوبيّ فيها فيردّ أنصار العرب على مطاعنهم في سجال طويل تلوّنت أشكاله وأنواعه. فكيف تلقى العرب القدامى والمحدثون هذا الفنّ الأدبيّ؟

هذا السؤال حتّم علينا النظر في قراءات المناظرات قديما وحديثا فوجدنا أنّ القدامى أدرجوا هذه المناظرات في فنون الخطابة ولم يحفل النقد كثيرا بها وبمبحث الحجاج عموما، إذ قرنوه بالفلسفة ومغالطات السفسطائيين على وجه الخصوص فذمّوا الكلام والمتكلمين وطريقتهم في البحث في الأسئلة الإيمانية الكبرى.

ولم تختلف الدراسات الحديثة عن منهج القدامى كثيرا فقد اهتمت كثيرا بظروف نشأة المناظرات وأكدت أنّ ازدهار علم الكلام كان أهمّ عامل ساهم في نشأة المناظرات وتطورها في الحضارة العربية الإسلامية وأنّ هذا الجنس له

بخطابة أرسطو وشائج قوية، وبحث بعضها في علاقة المناظرة ببعض الأجناس الأدبية مثل الرسائل والمفاخرات ولم يخرجوا من ذلك بقول فصل وبقي كثير من القضايا موضع سؤال فاحتاج إلى توضيح وتدقيق. وخلصنا في نهاية هذا الفصل إلى نتائج من أهمها أنّ في أدبنا العربي القديم كمّا هائلا من المناظرات جديراً بالدرس والتحليل. و أنّ جلّ ما كتب عن المناظرات من نقد لم يتعدَّ البحث في النشأة وظروفها أو المقارنة بينها وبعض الأجناس الأخرى.

واتضح لنا أدب أنّ الجاحظ والتوحيدي مشبع بالمناظرة تنوعت أشكالها وأساليبها ومواضيعها، واقترنت بأجناس أدبية مختلفة. بل إنّ أدب الجاحظ كلّه مناظرة جامعة تلونت أشكالها واختلفت مستوياتها.

خاتمة الباب الأول

حاولنا في هذا الباب البحث في أصول هذا الفنّ لغة واصطلاحا، وتتبّع مراحل نشأته وعلاقته بعدد من «الأجناس المجاورة» له من قبيل المناقضات والمعارضات في الشعر، والمنافرات والمفاخرات في النثر، والجدل في علوم الدين وأشهرها في هذا المجال علم الكلام، ومحاورات الفلاسفة وبحثنا في أثر ذلك كلّه في بلورة المناظرة فنّا أدبيّا ذا خصائص تميّزه من غيره.

وسعينا إلى أن نجعل التأصيل نظريّا أكثر منه تاريخيّا، حتى لا يكون بحثنا بتاريخ الأدب ألصق منه بنقده والبحث في خصائص خطابه. ورغم أنّ المجاليْن لا ينفصلان إلا لضرورة منهجية فقد آثرنا الدراسة الآنية والاستعانة عند الضرورة بما هو تاريخيّ.

وحاولنا أيضا تحديد المدخل النظريّ المناسب لدراسة فنّ المناظرة، وهو هنا يتعلّق بنظريّة تحليل الخطاب عامّة، والسّجاليّ منه خاصّة. وليس خافيا ما أنجز في الثقافات الأجنبية في هذا المجال، وهو كثيرٌ دقيقٌ وعميقٌ مقارنة بما أنجز في ربوعنا الثقافية والأكاديمية. لكن هل كان من المفروض أن ننقل هذه المعرفة قبل الخوض في غمار المدوّنة فتكون الإضافة والجدّة في نقل معرفة غربية هي في الأصل سليلة تطبيقات أنجزت على نصوص أجنبية. وهل أنّ نقلَ هذه المعرفة جانب أساسيّ في هذا البحث؟

لقد آثرنا التخلّي عن النتائج النظرية الجاهزة خلافا لكثير من البحوث الأكاديمية التي جعل فيها أصحابها النظرية مدخلا أساسيّا لدراسة مدوّناتهم غير أنهم حين بلغوا مرحلة التطبيق والإجراء لم يأتوا من ذلك إلا بالنزر اليسير. فكانت النتائج في بحوثهم كالنفإ في العام الأرمل. وخضنا المغامرة، وولجنا عالم المدوّنة، وحاولنا جاهدين جمع الملاحظات النظرية فيها، ولَمَّ شعثها، وهي التي انتشرت في كتب كثيرة، وتكرّرت أحيانا، وتباينت أحيانا أخرى، من مؤلّف إلى

آخر وتوزّعت بين تعريفات وتعليقات، ومواقف متناثرة هنا وهناك. فسعينا إلى استنطاق ذلك كلّه لتحديد بعض المقولات النظرية المتعلقة بفنّ المناظرة، ومنها مقولتا التعريف والتصنيف، وانتهينا إلى نتائج بدا لنا كثيرٌ منها مفيدا في الوقوف على تصوّر نظري ورؤية جمالية متعلّقين بفنّ من فنون النثر الأدبيّ عند العرب.

غير أنّه كانت تتراءى لنا أسئلة عديدة ومشكلات عويصة. ذلك أنّ الاطمئنان إلى قول فصل أمر عسير المنال أمام كثرة التعريفات واختلاف التصنيفات وتعدّد المقاربات وتشعّب المجالات في دراسة المناظرة عند القدامى والمحدثين على حدّ السّواء. فلم نتردّد في التصريح بتلك المشكلات المعرفية والعراقيل المنهجية، وكانت إثارة السؤال قبل البحث عن الجواب خيارا منهجيّا.

على أنّ هذا الخيار لا يمثل قطيعة معرفية مع الآخر، وإنّما هو نابع من شعور قويّ بأنّ النضج النظريّ لا يتأتى من خارج مدوّنة البحث، فصحّ عزمنا على مباشرة مناظرات الجاحظ والتوحيدي، وحاولنا جاهدين استنطاقها في مستويين اثنين في هذا الباب هما التعريف والتصنيف. وخلصنا إلى مجموعة من النتائج من أهمّها أنّ المناظرة تمثّل جانبا مهمّا في تراثنا الفكريّ عامّة، فهي منتشرة في مصادر كثيرة مختلفة المجالات منها كتب التاريخ والفلسفة وعلوم الدين، ومنها المعاجم والمجاميع. وهي منتشرة أيضا في تراثنا الأدبيّ خاصّة بفنونه الشعريّة والنثريّة. ولعلّ مؤلفات الجاحظ والتوحيدي أنموذج أوفى لهذا الفنّ شكلا ومضمونا، ثابتا ومتنوّعا، جادّا وهازلا.

وتخترق المناظرة الأجناسَ الأدبيّة المختلفة عند العرب، الشفويّ منها والكتابيّ فتكون شعرا ونثرا، وتأتي في النقيضة والمعارضة، وفي الخطبة والرسالة، والمقامة والخبر، وهي تتأثر بهذه الأجناس وتؤثر فيها.

ومع ذلك كلّه لم يلق هذا الانتشار الواسع لفنّ المناظرة اهتماما عند النقاد القدامى، فنبذوه يوم نبذوا النثر ونقده، والكلام وأهله. غير أنّ كثيرا من الدارسين في تلك المجالات المختلفة، قدّموا قراءات لفنّ المناظرة متفاوتة. فلم يتجاوز بعضها البحث في النشأة والتطوّر، مثلما يقتضيه المنهج التاريخيّ الذي يسعى إلى التعريف بالفنّ ومراحل تطوّره وعلاقته بعلم الكلام تحديدا.

وقد سعينا إلى تعريف المناظرة، وتحديد خصائصها واستخلصنا أنّها نظر

عقليّ في موضوع ذي صبغة سجالية يحتمل المواقف المختلفة بين طرفين يشتركان في بعض المسلّمات، ويلتزمان بـ«آداب البحث»، ويتبادلان وظيفتين متقابلتين: الدعوى والاعتراض ثمّ الردّ، أو السؤال والجواب.

وقد أمدّتنا مدوّنة بحثنا بأنموذجين يختزلان المناظرات في الأدب العربي:

- الأوّل هو مناظرات كلامية تعتمد المفاضلة والموازنة بين أمرين بإبراز محاسنهما ومساوئهما.
- والثاني مناظرات امتحانية تعتمد السؤال والجواب.

وختمنا هذا الباب بوقفة عند بعض البحوث الغربية في دراسة الخطاب السجاليّ وذلك حتى تتسنّى عملية التقويم، وقد لاحظنا أنّ قضايا الخطاب السجاليّ متماثلة في الثقافتين وأنّ الوعي بأصناف السجال وطرقه ووسائله متشابه إلى حدّ جعلنا نتساءل عمّا إذا كانت هذه المسائل من قبيل الكليّات في عدد من الثقافات، غير أنّ هذا الإدراك وذاك الوعي هو عند العرب وكعادة القدامى عموما معياريّ تقعيديّ ينزع في الغالب عند التقنين والتقعيد نزعة أخلاقيّة، في حين كان عند الغرب -على عادة اللسانيّين الجدد- وصفيّا خالصا يتتبّع الاستخدام المتنوّع ويلاحظ مظاهر تبدّله ويرصد عوامل تطوّره. وهو في كلّ ذلك يعدّل تعريفاته ومفاهيمه وتصوّراته الجمالية فينتقل من معرفة ثابتة إلى أخرى نامية متطوّرة.

الباب الثاني
الأنـــمـــوذجان
من بلاغة المفاضلة إلى بلاغة المساءلة

L'approche stylistique reconduit en fait à la littérature

(M. Murat 1983, 15)

«الأسلوبيّة ممارسة قبل أن تكون علما أو منهجا. أساسها البحث في طرافة الإبداع وتميّز النصوص، وطابع الشخصيّة الأدبيّة لكلّ مؤلّف مدروس. لا تُغني فيها الشواهد المتفرّقة ولا التحاليل الجزئيّة ولا التجارب المتقطّعة. فلا بدّ فيها من فحص للنصوص وتمثّل لجوهرها وإجراء التحليل في نماذج بيانيّة تختار منها على قواعد ثابتة لتكوّن للدّارس صورا واضحة وكليّة عن النصوص المدروسة ومسالك الإبداع فيها...» (الطرابلسي١٩٩٢، ٧)

تمهيد

نعني بالأنموذج الصّورة الفنيّة والنظام الشكلي اللّذيْن يتواتران في العدد الوفير من النصوص ويتجلّيان من خلال ما يسمّيه ياكبسون (١٩٧٣، مترجم ١٩٨٨، ص١٠٦) «تنظيم البنى التركيبية وترتيب الترادفات المعجمية التي تربطها علاقات مشابهة أو مجاورة. تقول كريستيفا (١٩٩٩ مترجم، ٦٠) في هذا الصّدد «النماذج هي الأنظمة الشكلية التي تقابل أو تماثل في بنيتها بنية نظام آخر».

وقد ورد في «معجم المصطلحات العلمية والفنيّة» (يوسف الخيّاط، ص٦٩٠): أنّ «النموذج هو المثال [...] إمّا أن يكون له وجود في الأعيان كالمثل الأفلاطونية، وإمّا أن يكون له وجود في الأذهان كالصّور الفنيّة. وهو الشكل الذي يحمل أخصّ الصفات التي يتميّز بها معظم أفراد فئة ما، ويعتبر عيّنة مختارة من هذه الفئة. وهو يعادل في الفرنسيّة لفظ (*Modèle*)».

وقد انتهينا في تصنيفنا للمناظرات في الأدب العربي إلى صنفين لهما من الخصائص البنيوية والأسلوبية المهيمنة، ومن الوظائف البارزة ما يجعلها علامات وقرائن، تتماثل في العدد الوفير من النصوص، وتنسجم وتتلاءم، مكوّنة أنموذجين إليهما يعود جميع المناظرات في الأدب العربي. فهذان الأنموذجان قد يرقيان إلى الكليات من المنجز في هذا النوع من الخطاب، ممّا يخوّل لنا إدراج عدد من النصوص لا تبدو في الظاهر مناظرات صريحة، ولكن متى أمعنّا النظر في بنيتها وأسلوبها المهيمن، أيقنا أنّ هذه النصوص هي من صميم الخطاب التناظري.

ومن أمثلة ذلك الموازنة بين التركي والبَنَوي والخراساني، وبين المعاش والمعاد، وبين التربيع والتدوير في رسائل الجاحظ، وبين النظم والنثر، والفلسفة والشريعة في كتب التوحيدي[1]، وبين العرب والعجم في أدبيْهما جميعا، تلك

(١) نقول في كتب التوحيدي لأنها وردت في أكثر من أثر واحد: «الإمتاع والمؤانسة» و«المقابسات»، و«البصائر والذخائر».

المناظرة - المفاخرة التي جرت ببلاط كسرى بالمدائن بين الملك النعمان وكسرى في مرحلة أولى ثمّ بينه ووفد العرب في مرحلة ثانية. وتكرّرت هذه المناظرة - المفاخرة بعد ذلك بصُور متنوّعة في مؤلفات عدّة من فترات مختلفة، انطلاقا من عصر الجاحظ وصولا إلى عصر التوحيدي. وستنتشر هذه المناظرات-الموازنات بعدهما مع عدد من الأدباء في المشرق وفي الأندلس، إن تصريحا وإنْ تلميحا. فالموازنة بين العرب والعجم (وتخصيصا الفرس)، ستصبح موازنة بين السيف والقلم، أو النرجس والورد، أو بين العلوم كالنحو والمنطق.

ومن أمثلة ذلك أيضا ضروب من التفاعل الكلامي، وردت ضمن الأخبار الأدبية على وجه الخصوص، قائمة على ثنائية مركزية، تتمثّل في السؤال السجالي يعقبه الجواب المفحم، الذي يؤول إلى القطع والفلج. ولنا في أدبنا العربي عامّة، ومدوّنة بحثنا هذا خاصّة، من الأمثلة المعبّرة عن ذلك الشيء الكثير. ويكفي أن ندلّل عليه ببعض أخبار البخلاء في كتاب الجاحظ، أو خبر شدّاد الحارثي الأصلع، وكان خطيبا عالما والأَمَة السوداء، في رسالة «فخر السودان على البيضان» (١٧٨/١)، وهي حول السّواد والصّلع، وأخبار أخرى مشابهة في كتب التوحيدي مثل «البصائر والذخائر»، و«المقابسات»، و«الإمتاع والمؤانسة».

فالأخبار القائمة على ثنائية السؤال السجالي والجواب القاطع كثيرة للغاية، ومتماثلة ممّا يخوّل للباحث استنباط أنموذج نظري موحّد جامع شتاتها مهما اختلفت أغراضها ومضامينها، ووظائفها.

لقد كنّا لفترة طويلة نعتقد أنّ المناظرة نصّ يُعلن عن نفسه جنسا قائم الذات واضح المعالم، غير أننا تبيّنا أنّ ذلك يؤول إلى اختزال كبير، فعدد من النصوص لا تعدّ في الظاهر من المناظرات، ولكنها في الحقيقة من صميم الخطاب التناظري. ولقد بدأنا ندرك شيئا فشيئا كلّما تقدّم بنا البحث في خصائص الأنموذج وتجريده، أنّ المناظرة نوعان وأنموذجان يقوم الأوّل على المفاضلة، وأسلوبه «أفعل التفضيل». ويقوم الثاني على ثنائية السؤال السجالي والجواب القاطع، وسيكون ذلك كلّه مادّة الفصلين المكوّنين لهذا الباب من البحث.

الفصل الأول

في بلاغة المفاضلة

«والناس مُوَكَّلون بالخطابات، مُولَعُون بالبلاغات»

(الجاحظ، الرسائل ٣/٢٧٥)

الفصل الأول
في بلاغة المفاضلة

في حقيقة المناظرة الكلاميّة

ليست عبارة «المناظرات الكلاميـة» من قبيل التصنيف المضموني أو الأغراضي فحسب، وإنّما تحيل التسمية على صناعة لها أسلوبها وطريقتها وأدواتها، بيّنها الجاحظ بدقّة وتفصيل في الفصل الثالث عشر من رسالة «النساء» فقال: «كنّا نحبّ أن يخرج هذا الكتاب تامّا، ويكون للأشكال الدّاخلة فيه جامعا، وهو القول فيما للذكور والإناث في عامّة أصناف الحيوان، وما أمكن من ذلك، حتى يحصل لكلّ جنس منها من الخصال المحمودة والمذمومة. ثمّ يجمع بين المحاسن منها والمساوئ حتى يستبين لقارئ الكتاب نقصان المفضول من رجحان الفاضل، بما جاء في ذلك من الكتاب الناطق، والخبر الصادق، والشاهد العدل، والمثل السّائر. حتى يكون الكتاب عربيّا أعرابيّا، وسنيّا جماعيّا، وحتى يجتنب فيه العويص والطرق المتوعّرة، والألفاظ المستنكرة، وتلزيق المتكلّفين، وتلفيق أصحاب الأهواء من المتكلّمين، حتى نظرنا لمن لا يعلم مقادير ما استخزنها من المنافع، وغشاها من البرهانات، وألزمها من الدلالة عليه، وأنطقها به من الحجة له... وليس ينبغي لمن كتب كُتب الآداب والرياضات أن يحمل أصحابها على الجدّ الصّرف، وعلى العقل المحض، وعلى الحقّ المرّ، وعلى المعاني الصعبة التي تستكدّ النفوس وتستفرغ المجهود. وللصبر غاية، وللاحتمال نهاية. ولا بأس بأن يكون الكتاب موشحا ببعض الهزل... ولا بدّ للكتاب من أن يكون فيه بعض ما ينشط القارئ، وينفي النعاس عن المستمع...» (الرسائل٣/١٥٢).

ففي هذا الفصل قدّم الجاحظ بيانا في الأدب، وشروط الكتابة فيه. وهي تتوزّع على محورين: فأمّا الأوّل فهو المضمون ويتعلّق بالتناظر في ذكر الخصال المحمودة والمذمومة، والتنافس في إظهار النقصان والرّجحان، أو المحاسن والمساوئ في عامّة أصناف الحيوان، وأمّا الثاني فهو الشكل، ويتعلّق بطريقة في

الكتابة تجمع بين الجدّ والهزل.

ولئن ارتبط علم الكلام بمواضيع الجدل الديني، وكان من أشهر قضاياه مرتكب الكبيرة، وخلق القرآن والجبر والاختيار، وصفات الله، والإمامة وغير ذلك من «مقالات الإسلاميين»، فإنّ مناظرات أخرى كثيرة ألّفها الجاحظ، أو نقلها التوحيدي، لا تطرق قضايا الدّين، ولا تضمّ جدلا دينيّا، بل تدور على مواضيع «مدنّسة» أثارت حفيظة القدامى، منها البخل والجنس. فلم يكن الجاحظ -خلافا لغيره- يتردّد في طَرْق هذه المواضيع في مناظراته بطريقة المتكلمين، بل كان يعمد إلى ذلك وينشئ «نوادر طريفة»، معتقدا أنّ أيّ حيوان كبير أو صغير، عظيم أو حقير، فيه دلالة على حكمة الخالق، وأنّ أيّ إنسان مهما كان لونه أو شكله أو حجمه، وأيّ عضو من أعضائه يمكن أن يكون موضوع تناظر مادام يدلّ على الحكمة، وذلك بما فيه من خير وشرّ، من محاسن ومساوئ. وهكذا فتح الجاحظ الباب على مصراعيه في مستوى مواضيع المناظرات ومضامينها. وأخرج المناظرة من مواضيع الجدّ المتصلة بالدّين فقهِه وأصولِه، إلى مواضيع أخرى تؤسّس في كثير من الأحيان فنّ النادرة وأدب الهزل. وهو ما يحقق للقارئ، فضلا عن الفائدة، متعة. ولنا مثال على ذلك معبّر عن هذه النزعة في الكتابة الأدبية في كتاب «الحيوان»، وهو خبرٌ فيه مناظرة بين أمّ وابنتها قامت على مقايسة وموازنة بين الفيل والإنسان. وهي مناظرة مثيرة للقارئ من جوانب عدّة: منها أنها انبنت على قياس المتكلمين، وقامت أيضا على عدم تجانس بين طريقة المتكلمين المعتمدة في المناظرات الدينية الجادّة، والموضوع المدنّس الجالب للهزل والمنشئ للنادرة. وهذا ما أنتج مفارقة بين المقام والمقال. فامتزج الجدّ بالهزل في المقالة الواحدة: ظهر الجدّ في استخدام طريقة المتكلمين من قياس وموازنة، وظهر الهزل في الموضوع التخييلي الذي أنشأه الجاحظ من منطلق إثبات شبقيّة المرأة الجنسية بطريقة تعكس صورتها في مخيال الرجل الشرقيّ.

بكلّ هذه العوامل المتضافرة ينشأ الأدب. ويتحوّل العِلم الديني، علم الكلام أدبا يجمع الفائدة الكلامية المتمثلة في ضرورة القناعة بالمنزلة المعطاة، والمتعة الفنية المتمثلة في الموضوع التخييلي، فضلا عن أنّ المسكوت عنه في هذه المناظرة بين الأمّ وابنتها حول إشباع الرّغبة أبلغ من المصرّح به. فأنْ تكون الجارية أشدّ غِلمة من الفيلة، وأن يقع إيهام القارئ بأنّ الجارية هي التي قامت

بعملية المقايسة بين الرّجل والفيل في هذا المستوى، وأن يحدث ذلك كلّه مشاكلة للواقع، فذلك يدرج النصّ ضمن المحتمل ويجعله في رحاب الأدب، ذلك أنّنا « نبني في الأدب -مثلما يقول تودوروف (١٩٨٧، ٨٨-٨٩)- عالما من الخيال، بل إنّ التخييل أهمّ سمة تميّزه من غيره.»(١)

وتتدعّم هذه المتعة الفنية ببعض خصائص الأسلوب في هذه المناظرة. ولعلّ من أهمّها سند الخبر: «قالت جارية لأمّها ليلة زفافها: يا أمّه، إن كان أيرُ زوجي مثل أير الفيل كيف أحتال حتى أنتفع به؟ فقالت الأمّ: أيْ بنية، قد سألتُ عن هذه المسألة أمّي، فذكرتْ أنها سألتْ عنها أمّها فقالت: لا يجوز إلا أن يجعلك الله مثل امرأة الفيل...» (الحيوان٧/٢٣٧-٢٣٩). إنّ هذا السند الذي تكرّر في هذه المناظرة من وحدة إلى أخرى، ومع كلّ سؤال وجواب، يوهم أنّ حديث الجنس شائع بين النساء، يتناقلنه جيلا عن جيل. فالسند يوحي في الظاهر بالحقيقة وينهض بأبرز وظيفة أنيطت به وهي التعريف بالرّواة، لكنّه في الواقع أبعد ما يكون عن ذلك كلّه. فهو يجعل المتن في الخيال أوغل، لأنّ وظيفته تغيّرت «من مجال التوثيق إلى مجال التشويق»(٢)، ومن تسجيل الوقائع إلى إنشاء التخييل. ومن مظاهر الإمتاع في هذا السند الغموض الذي صاحب تقديم الشخصيّات في سلسلة من الرواة يعتورها النقص وطمس الهويّة. وإنّ اصطناع الدقّة في عدد الرواة: (الأمّ فالجدّة، فجدّة الأمّ) لم ينجح في إخفاء الصورة الأدبية لهم، إذ أضحوا أبطالا في حكايات تعدّدت فيها مستويات السّرد بتعدّد الراويات. ثمّ هنّ راويات مجهولات لا يمثلن الحجة على أنّهن أهل لأن يوثق بهنّ، ممّا يؤكد أنّ هذا السند يقوم علامة أدبية في الخبر، وهو «جزء لا يتجزأ من استراتيجيات الخطاب» فيه (القاضي١٩٩٨، ٣٣٣). وكلّ ذلك يخوّل لنا القول بأنّ الجاحظ يقوم «بمحاكاة ساخرة للإسناد» (نفسه ٢٨٠).

ومع ذلك فليس هذا هو الجانب المهمّ في الخبر فحسب، وإنّما المثير فيه

---

(1) *"Dans les œuvres les plus littéraires, on se réfère à un monde de fiction, d'imagination... c'est là "le trait distinctif" de la littérature, c'est la fictionnalité."*

(٢) ذكر محمد الخبو، أنّ السند ينتقل في مثل هذه الأخبار «من مجال التوثيق إلى مجال التشويق»، وتساءل: هل أنّ الأدب مرتبط بمفهوم إثارة الإعجاب والدّهشة بتوخي أساليب توحي بالحقيقة للخروج عنها؟» (الخبو ٢٠٠٢، ٤٥-٤٦)

أيضا هو هذه الطريقة في القياس والمماثلة بين الكائنات لتحقيق غايتين: واحدة قريبة تتمثل في «تسويف اللذة ودفعها بالحيلة»، والثانية بعيدة تتمثل في الوصول إلى الحكمة المتمثلة في ضرورة الرضا بالمكانة المعطاة، لذلك قالت الأمّ لابنتها مفضّلة معاشرة الرّجل على الفيل: «ثمّ لم تجد امرأة الفيل من اللذة إلا مثل ما تجدين أنت اليوم مع زوجك من اللذة. ثم تذهب عنك لذة الشمّ والتقبيل، والضمّ والعطر، والصبغ والحلى والمشطة، وجميع ما لك اليوم» (الحيوان٧/٢٣٨).

ففي هذا الكلام الصادر عن الأمّ دعوة إلى قبول المنزلة المعطاة، لأنها الأمثل وإن بدا في الظاهر خلاف ذلك. وهكذا تنتصر الأمّ، صوتُ الحكمة، وتكبح جماح البنت، وتقطع طموحها الجنسي وشبقيتها المتخيّلة. وليست الأمّ سوى قناع يخفي متكلّما معتزليّا هو الجاحظ مفكّرا وأديبا، يقرّب إلى العامّة مقولة العدل الإلهي، ويجسّدها في نادرة فيها شيء من الهزل والباطل. إنّ الجاحظ يختفي وراء هذا الخبر، وهو الذي جنح إلى «التطرّب والتماجن» على حدّ عبارة المسعودي، كي ينقل المعرفة الكلامية إلى العامّة، بما يستهوي العامّة من حديث الجنس يأتي على لسان النساء. وربّما يتأكّد هذا متى علمنا أنّ الجاحظ عاد إلى طرح المسألة في موضع آخر من الكتاب، فقال: وقلتُ لأعرابيّ: أيّهما أشدّ غِلمة المرأة أو الرّجل؟ فأنشد:.. [الأبيات (١-٣)].

والحقّ أنّ الجاحظ كثيرا ما يعمد إلى إثارة الإعجاب والدّهشة والمتعة في ما يكتب. ويظهر ذلك أيضا في مناظرات أخرى شبيهة بهذه المناظرة، منها ما أورده في كتاب «الحيوان» من الأخبار- النوادر المتعلّقة بشخصية تبدو هي الأخرى تخييلية هي شخصية الممرور. منها مناظرتان جرتا بين أبي يوسف القاضي صاحب كتاب «الحيل» وممرور، في «مسائل في الفطن»(٣/١١).

بكلّ هذا نتبيّن أنّ المناظرة الكلامية لا تحيل بالضرورة على مضمونها، وإنّما على طريقة مخصوصة في القياس والموازنة والمشابهة. وقد تلتقي الطريقة بالموضوع الكلامي في كثير من المناظرات هي مناظرات الجدّ. وهي مناظرات كلاميّة شكلا ومضمونا، من قبيل المناظرة حول صفات الله، أو حول خلق القرآن أو دخول أطفال المشركين النار، ولكن قد يغيب الموضوع الكلامي الصّريح على الأقلّ، ولا يبقى من المؤشرات الدالة على المناظرة الكلامية إلا المؤشرات الفنيّة، فما هي هذه المؤشرات الفنية؟

I. تنوّع البنى في المناظرات الكلامية

1.I الصبغة الأدبيّة للبناء في المناظرة الكلاميـة البسيطة

في أدب الجاحظ مناظرات كثيرة تجري بين مدافعين عن الحيوانات، وتقوم على النظر في شأن حيوان معيّن والتمثيل بينه وبين نظيره (الحيوان١/٢١٧). وقد سبق أن صرّح بذلك في بيانه السابق عن الأدب. وهي مناظرات تنبني على المماثلة أو الموازنة والمقايسة أو المفاضلة وكلّها عبارات مترادفة عبّر بها الجاحظ عن صناعة كلاميّة ذات صبغة أدبيّة تميّز هذا النوع من المناظرات في أدبه. وتتجلّى أدبيّة علم الكلام في ما حفلت به مناظراته من أخبار وأشعار وأمثال تجعل جريانها في مقام شفويّ أمرا مستحيلا، إذ لا يسمح الحيّز الزمني لفعل التناظر باستعراض كلّ هذه المادّة الأدبيّة في مجلس محكوم بزمان ومكان وغايات محدّدة. وتتجلّى أيضا في ما سمّاه العادل خضر (٢٠٠٤، ٣٠) «التطبيق الأدبي لقاعدة القياس الكلاميّة». وهو أمر لافت للانتباه في جلّ ما كتب الجاحظ من مناظرات جادّة وهازلة، مثل تلك التي سبق الحديث عنها في مقدّمة هذا الفصل. (الجارية وأمّها، الممرور وأبو يوسف القاضي صاحب كتاب «الحيل»). ويضيف العادل خضر (نفسه) -وهو الذي استند إلى مقاربة وسائطيّة[١] في تعريف الأدب- مظهرا آخر للأدبية في «كتاب الحيوان» يتعلق بوظيفة الأدب فيقول متحدّثا عنه: «هو كتاب أدبي قد تأثر على نحو من الأنحاء بصناعة الجاحظ الكلاميّة [...] فهذا الكتاب هو تطبيق أدبي لقاعدة القياس الكلاميّة: الاستدلال بالشاهد [أشياء العالم المنتصبة] على الغائب [الله]. ولكن هذا التطبيق لم نعتبره أدبيّا إلاّ لاضطلاعه بوظيفة التمثيل وهي إحدى وظائف الأدب الكبرى. أي عندما جرى تحويل أشياء العالم إلى دلائل تمثل وتظهر بمزية التمثيل ما حُشي في الأشياء من حكمة». وفي هذا القول تأكيد على مكوّن ثالث من عناصر الأدبيّة في «الحيوان» بل وفي سائر ما ألّف الجاحظ ونعني وظيفة

---

(١) الوسائطيّة (*Mediologie*)، «فنّ وطريقة: فنّ يعالج وظائف اجتماعيّة عليا في علاقتها بأبنية النقل التقنية، وطريقة تسعى إلى أن تقيم لحالة حالة ارتباطات يمكن التثبّت منها قدر المستطاع بين الأنشطة الرمزية لمجموعة بشريّة (دين-أدب- فنّ) وأشكال تنظيمها وطرق التقاط الآثار وتنقلها» (معجم تحليل الخطاب، ترجمة المهيري وصمّود، ٢٠٠٨)

التعيين والتمثيل باعتبارها أوّل وظيفة للأدب وأوضحها في ما كتب القدامى على وجه التحديد، قبل اضطلاعه بوظائف أخرى كالتحوير والتحويل أو الترميز والتأويل[1].

ومن هذا المنطلق يحاول المتناظران في هذا النوع من المناظرات إظهار القدرة على الاستدلال بذلك الحيوان على عظمة الخالق، «فإذا تناظرا في شأن طائر لم تخلف فراستهما» (الحيوان٣/١٦٩). والفراسة في هذا المجال معبّرة عن تلك الكفاءة التي تميز علماء الكلام في مناظراتهم. وهي كفاءة موسوعية تمكّن من حسن توظيف مكونات الثقافة العربية الإسلامية في سياق حجاجي واستنباط الحجج منها، وهي أيضا كفاءة صناعية تتمثل في تكافؤ الأدلّة والالتزام بآداب المناظرة وقواعدها.

وقد ألحّ الجاحظ على أهمية توفّر الكفاءتين في المتكلّم النظّار في مواطن عدّة من أدبه منها قوله: «وليس يقوى على ذلك إلا امرؤ في طبيعته فضل على احتمال نحيزته وفي قريحته زيادة من القوة في صناعته، ويكون حظه من الاقتدار في المنطق فوق قسطه من التغلّب في الكلام، حتى لا يضع اللفظ الحرّ النبيل إلا على مثله من المعنى... وبعد، فأيّ شيء أشهر منقبة وأرفع درجة... من شيء لولا مكانه لم يثبت لله ربوبية ولا لنبيّ حجّة، ولم يفصل بين حجّة وشبهة وبين الدليل وما يتجلى في صورة الدليل... والكلام سبب لتعرّف حقائق الأديان والقياس في تثبيت الرّبوبية وتصديق الرّسالة...» (الرسائل٤/٢٤٠).

يستفاد من هذا الشاهد أنّ المناظرة في علم الكلام مشروطة بشرطين: الأوّل منهما هو الاقتدار في المنطق، فبقوة الحجة المنطقية يُفحم المناظِر خصمه، فيحقق الغلبة والفلج عليه. والثاني هو الغلبة في الكلام وتكون بتجنّب العيّ والخطل وأن يُرتج عليه في مثل هذه المقامات.

---

(١) للتوسع في وظائف الأدب ينظر عادل خضر (٢٠٠٤، ١٨-١٩)، يقول: «إنّ مفهوم الأدب يتحدّد بنوع العلاقة القائمة بين حال الأشياء والقول. ولا تتجاوز طرق التعبير المكنة بالأقاويل عن العمل ثلاثة أنواع من العلاقات: فهي إمّا علاقة تعيين وتمثيل أو علاقة تحوير وتحويل أو علاقة تعبير وتأويل. وتمثل هذه العلاقات الطُرُز الكبرى الشائعة في التأليف الأدبي. وبواسطتها يمكننا أن نصنّف النظريّات الأدبيّة».

وقد استهجن بعض المتكلّمين طريقة الجاحظ هذه في التمثيل بين الحيوانات أو غيرها. وظهر ذلك في شخصية العائب المعترض الذي تكرّر ذكره في مطلع كتاب الحيوان خاصّة. وقد دافع أبو عثمان عن طريقته تلك فإذا به يقيم مناظرة أولى بينه وبين هذا العائب المعترض. وهذه المناظرة الأولى هي لحُمة كتاب الحيوان وسداه والخيط الناظم لمواضيعه. وقد بذل الجاحظ جهدا كبيرا في تبرير فنّه هذا وتأكيد مشروعيته الدينية والدنيوية فقال: «وقد قال المتكلمون الرّؤساء والجلّة العظماء في التمثيل بين الملائكة والمؤمنين، وفي الفرق ما بين الجنّ والإنس. وطباع الجنّ أبعد من طباع الديك ومن طباع الكلب. وإنّما ذهبوا إلى الطاعة والمعصية. ويخيّل إليّ أنك لو سمعتهما يمثلان بين التدرج والطاووس لما اشتدّ تعجبك... ونحن نرى أنّ تمثيل ما بين خصال الذرة والحمامة، والفيل والبعير، والثعلب والذئب أعجب» (الحيوان١/٢١٠). فكلّ الكائنات والموجودات، بخصائصها وطبائعها، هي عند الجاحظ مواضيع صالحة للتناظر باعتماد القياس والمماثلة والموازنة. وهذا ما أنشأ عليه مؤلّفاته كلّها.

ويبدو العائب مُطّلعا على كتب الجاحظ، طاعنا فيها منهجا وموضوعا، وقد استخدم الجاحظ هذه العبارات كلّها في نعت خصمه، وذلك في صدر كتاب الحيوان فقال: «ثمّ لم أرك رضيت بالطعن على كلّ كتاب لي بعينه، حتى تجاوزت ذلك إلى أن عبت وضع الكتب كيفما دارت بها الحال، وكيف تصرّفت بها الوجوه. وقد كنت أعجب من عيبك البعض بلا علم، حتى عبت الكلّ بلا علم. ثم تجاوزت ذلك إلى التشنيع. ثم تجاوزت ذلك إلى نصب الحرب» (الحيوان١/٣٨). وسواء أكانت هذه الشخصية حقيقية أم من نسج خيال الجاحظ، فإنّ لها وظيفة لا يستقيم التناظر بغيرها. وهي وظيفة الاعتراض والطعن. فكانت شخصية العائب بمثابة الاستفزاز الذي يهيّج الرّغبة في الردّ والدّحض. وتستنفر القدرات والكفاءات جميعها لهذه الوظيفة. قال الجاحظ: «ففشّى ظاهرهما بالبرهان، وعمّ باطنهما بالحِكم، وهيّج على النظر فيهما، والاعتبار بهما... وأنّ التفكير فيها مشحذة للأذهان، ومنبهة لذوي الغفلة... وثمرة تغذي العقل» (الحيوان٢/١٠٩).

وهكذا فإنّ المناظرة في هذا الأنموذج، عادة ما تدور على مواضيع خلافيّة-سجاليّة بطبيعتها، تحتمل المواقف المتباينة.

ولمّا كانت المعتزلة - ومنهم الجاحظ - ينطلقون من خلفيّة فكريّة تؤمن بأنّ الكون كلّه قائم على الخير والشرّ، فإنّ للكائنات كلّها وجهيْن هما المحاسن والمساوئ. ومن الكائنات ما هو دليل لا يستدلّ به، ومنها ما هو دليل يستدلّ به. وهو الإنسان عامّة، والنظّار المعتزليّ على وجه الخصوص. ولكن ليس هذا الأمر هو الذي يشغل دارسَ الأدب عادة، والباحث عن الأدبيّة في مثل هذه النصوص، وإنْ كان هذا الأمر ذاته هو الذي أبرزه جلُّ دارسي المناظرة جزئيّا أو كليّا، وأكّدوه، وتناقلوه كما سبق أن بينّا ذلك في قراءات المناظرة من الباب الأوّل.

إنّ المهمّ -في رأينا- هو كيف عبّر الجاحظ عن هذه المادّة الكلاميّة الفكريّة الاعتزاليّة، هو هذا التلميح بدل التصريح. والمناظرة في هذا الأنموذج محدودة بوظيفتين أساسيتين[1] يضطلع طرفان بأدائهما هما: الاعتراض والطعن، يقابلهما الردّ والدّحض. وفي الثانية يقوم المجيب بالإسجال على الخصم، فيعيد إنتاج أقواله بكثير من التغيير والتحريف ممّا يدخل عادة في خطة الردّ والدّحض.

ووفق ذلك يمكن أن نمثّل لتلك المناظرة الإطارية الأولى في كتاب «الحيوان»

---

(١) ذكر مانغينو (*Maingueneau, 1983, p16*) الوظيفتين في سياق حديثه عن الخطاب السجالي فقال:

Dans un espace discursif polémique chacun des protagonistes peut se trouver en position de discours-agent ou de discours-patient: Le "discours-agent" est celui qui cite, c'est-à-dire celui du point de vue duquel s'exerce l'activité polémique; en revanche, le "discours-patient", est celui qui ainsi intégré et défait. Dans un échange polémique chacun des adversaires occupe alternativement la position d'agent et de patient; la tâche qui s'impose alors, c'est de dégager les règles en fonction desquelles chaque discours-agent interprète, traduit les énoncés du discours-patient pour être en mesure de les disqualifier. En effet, il est bien évident que ce n'est pas le discours de l'adversaire saisi dans son fonctionnement effectif qui est cité et annulé, mais un simulacre, construit comme son propre négatif par le discours-agent.

ينظر أيضا منغينو (١٩٨٩، ١١٠) فقد اعتبر العلاقة بين الخطابين المتقابلين علاقة ترجمة (*traduction*).

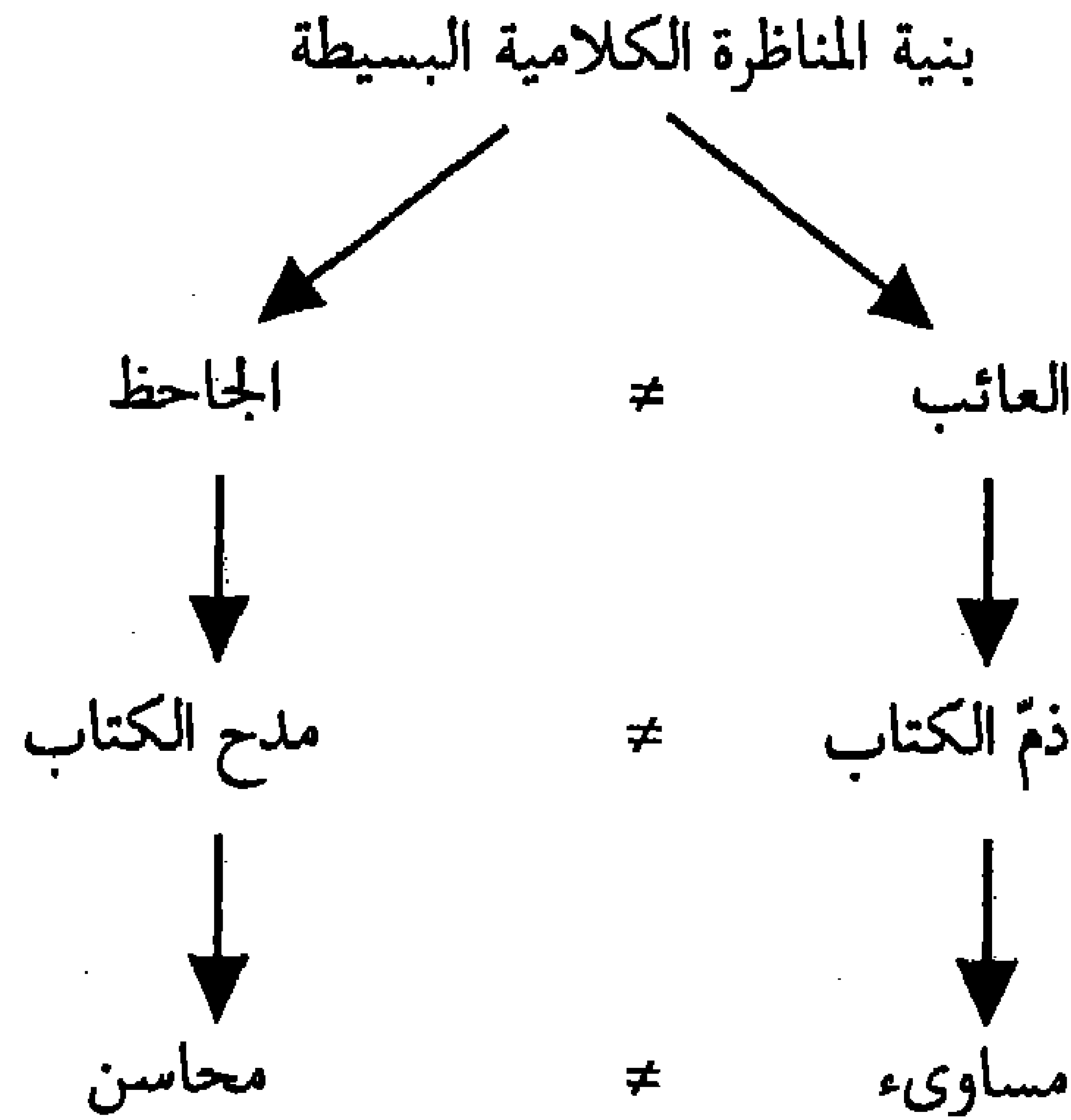
التي دارت بين الجاحظ وصديقه العائب بهذه المقابلة التي ستتكرّر في عدد من المناظرات فتصبح كالقانون المتحكّم في نشأتها، أو هي داخلة في الخطّة الأدبيّة التي يصدر عنها مثل هذه المناظرات:

مقابلـــــة:

-١- الاعتراض والطعن : نفي جدوى هذه المناظرات :
(يذمّ العائبُ كتبَ الجاحظ طريقةً ومحتوًى)

-٢- الردّ والدّحـــض : إثبات جدوى هذه المناظرات :
(يدافع الجاحظ عن كتبه بردّ حجج خصمه ودحضها بحجج مقابلة لها تبرز فضائل الكتاب ومحاسنه)

وبهذه المقابلة يتأسّس أنموذج أوّل يوضّحه هذا الرّسم :



إنّ هذا الأنموذج الأوّل من المناظرات يتأسّس على وظيفتين متقابلتين، تقدّمان وجهتي نظر مختلفتيْن في موضوع سجاليّ. ويضطلع بالقيام بهما متناظران متكافئان هما مفكّران معتزليّان، يشتركان في كثير من المسلّمات الفكريّة تجسّد مقالات المعتزلة ومصطلحاتهم وطريقتهم في التناظر، اشتراكهما في آداب الحوار والكلام. ويتكافئان مقالا لأنّ حججهما متوازنة عددا وأقساما، وترتيبا وتأليفا. وتتنوّع من حيث الوحدات الصغرى المكوّنة لها: فأدناها تبادل (*Echange*) يتركّب من

تدخّلين (*Interventions*) متعارضيْن: واحد يذمّ بذكر بعض المساوئ (واحد فأكثر)، والثاني يمدح بذكر بعض المحاسن (واحد فأكثر). وقد قدّمنا في ما سبق نماذج منها. وأقصاها يطول إلى ما لا نهاية له. ومن أفضل الأمثلة على ذلك المناظرة بين صاحب الكلب وصاحب الدّيك. وهي مناظرة بدت مفتوحة قابلة لمزيد التمديد والتمطيط، ولم تكن محكومة بحيّز زمني محدّد يضبط عدد التدخلات فيها وكيفيّة توزيعها على الطرفين المتحاورين كما سبق أن لاحظنا.

إنّ المقابلة مكوّن بنيويّ في المناظرة. بها تتأسّس وحداتها الصغرى والكبرى. ومن خلالها يحدث التوازن الكمّي بين التدخلات المكوّنة لها، والتكافؤ النوعي بين أطرافها مثلما خلصنا إليه في الباب الأوّل عند تعريف المناظرة. وإنّ القياس الأدبي وسيلة من وسائل تبليغ المضامين الكلامية، وطريقة من طرائق نقل الحكمة إلى العامّة. وكلّ هذا يوضّح أنّ ما يكتبه الجاحظ يندرج في تصنيف الأدب أكثر من اندراجه في علم الكلام باعتباره واحدا من أهمّ علوم أصول الشريعة في الفكر الإسلامي القديم. وإنّ وظيفة الأدب في مثل هذه المناظرات القائمة على تعيين الأشياء المنتصبة وتمثيلها بالأقوال تساهم في تشكيل الحقل الأدبي الذي يحتضنها. وهذا الأمر هو الذي لم يفقهه صديق الجاحظ العائب فكان التعارض والاختلاف، فَفيم يكمن الاختلاف بين هذين المتناظريْن حينئذ؟

الجواب عن هذا السؤال هو مربط الفرس في هذا البحث، ذلك أنّ الاختلاف بين العائب وقد انتصب خصما للجاحظ -وإنْ شارَكه العقيدة والمذهب- كامنٌ في شرعية الانتقال من طريقة المتكلّمين الفقهاء والأصوليّين «الجادّة» في مثل هذه المباحث، إلى طريقة الجاحظ الأديب الهازل، المتطرّب الماجن. وهذا يعني أنّه كامن في الأدبيّة[1] بين الرّفض والتأصيل، بين المدح والذمّ.

---

(١) أشار توفيق الزيدي إلى أنّ الأدبية عند الجاحظ كامنة في «المقدار»، «وهو مصطلح استمدّه من الأطعمة...» وأورد من كتاب «البيان والتبيين» ما يلي: «قال جعفر بن سليمان: ليس يطيب الطعام بكثرة الإنفاق وجودة التوابل، وإنّما الشأن في إصابة القدر» (٢٢٧/١) (الإحالة للزيدي). وعلّق الزيدي قائلا: «وقد طبّق الجاحظ هذا المقياس على البلاغة، فأخرج كلّ ما تجاوز المقدار من حيّزها فقال: «وإنّما وقع النهي على كلّ شيء جاوز المقدار، ووقع اسم العيّ على كلّ شيء قصّر عن المقدار...» (الزيدي ١٩٨٥، ١٦٦)

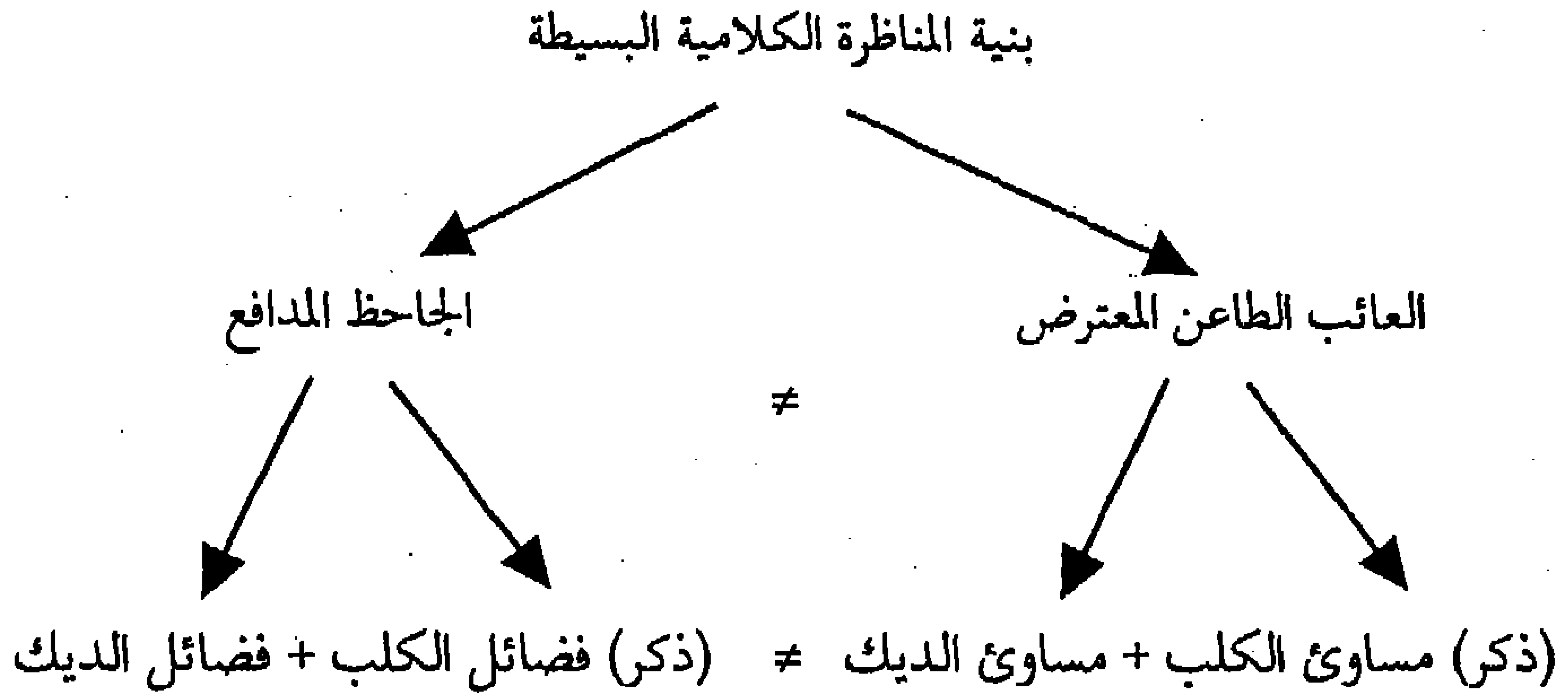
ففي حين يعتقد الجاحظ أنّ تطعيم المسائل الكلامية بشيء من الباطل والهزل يساعد على نشرها بين العامّة، وترويجها على نطاق واسع، يعتبر الصديق العائب أنّ هذا المنهج يضرّ بصورة العالِم عند الخاصّة والعامّة، ويُخرج «علم التوحيد» من الجدّ إلى الهزل والسّخف، لاحتوائه «نوادر لا تليق بالعلم، مع قلّة التألّه وسوء ديانة وفساد دخلة ورفع الورع جملة» (التوحيدي المقابسة ٤٨، ص١٦٩). ولكن فات هذا العائب أنّ ذلك لا يحصل إلاّ متى تجاوز الكاتب «المقدار»، وهذه عبارة استخدمها الجاحظ كثيرا ليُبيّن أنّ هذا الشيء من الباطل والهزل يجب أن يكون بمقدار. فإن غاب -مثلما يرغب الصديق العائب في ذلك- حصل الملل والفتور، عدوّا الكتاب اللّدودان. وإن فاق المقدار حصل السّخف والعيّ. لذلك سنّ الجاحظ هذا المنهج ليحدث توازنا بين الجدّ والهزل في الكتابة النثريّة. وقد نبّه محمد عبد الغنيّ الشيخ (١٩٨٨، ص٢١٧) على هذه الطريقة وأرجعها إلى أستاذ الجاحظ ثمامة بن أشرس فقال: «وقد عرفت عنه [ثمامة بن أشرس] هذه الروح الفكهة الماجنة في مناظراته وأحاديثه، وقد اقتدى به الجاحظ في هذا الباب وأربى عليه... وكان أوّل معتزليّ يستعمل المجون في مناظراته». إنّ المناظرة تخفي صراعا بين الأديب الماجن والفقيه المتزمّت، وهو صراع لا يتعلق بالمضامين قدر تعلقه بوسائل تبليغها وطرائق نقلها. وإنّ طريقةً تلقى هذا الاهتمامَ وتجد لها امتدادا في من أتى بعد الجاحظ هي بلا ريب أسلوب أدبيّ متميّز وطريقة في الأداء الأدبي ما لبث أن استحالت صناعة قائمة الذات لها سننها وتقاليدها الأدبيّة.

ولقد فطن أبو حيّان التوحيدي إلى طريقة الجاحظ في الكتابة الأدبيّة فانتقدها في الظاهر على لسان أبي سليمان المنطقي الذي لم يدّخر جهدا في ذمّ الكلام والمتكلّمين(١)، لكنّه لم يلبث أن اعتنقها باعتبارها أسلوبا في الكتابة

(١) قلتُ لأبي سليمان: ما الفرق بين طريقة المتكلّمين وبين طريقة الفلاسفة؟ فقال: ما هو ظاهر لكلّ ذي تمييز وعقل وفهم وأدب أنّ طريقتهم مؤسّسة على مكايلة اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء إمّا بشهادة من العقل مدخولة، وإمّا بغير شهادة منه البتّة، والاعتماد على الجدل، وعلى ما يسبق إلى الحسّ أو يحكم به العيان، أو على ما يسنح به الخاطر المركّب من الحسّ والوهم والتخيّل... وكلّ ذلك يتعلّق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق والإيهام الذي لا محصول فيه ولا مرجوع له، مع نوادر لا تليق بالعلم، ومع قلّة تألّه وسوء ديانة وفساد دخلة ورفع الورع جملة». (المقابسة ٤٨، ص١٦٩)

الأدبية، لا طريقة في التفكير الديني ومنهجا في الدفاع عن الشريعة.

وممّا يدخل في هذا النوع مناظرة الجاحظ وصديقه في بداية كتاب «الحيوان»، ومناظرة الجاحظ وإبراهيم النظام للشعوبية في مسائل العقيدة والدّين في الكتاب ذاته، وكذلك المناظرة بين الجاحظ والشعوبية في البيان والعصا في كتاب «البيان والتبيين». ويمكننا أن نمثل لهذا الأنموذج الأوّل البسيط من فعل التناظر بهذا الرسم وننطلق فيه من مناظرة الجاحظ وصديقه العائب الطاعن:



يبيّن هذا الرسم أنّ المناظرة في الأصل تقوم على تعارض وجهتي نظر وتقابلهما، وتنمو بتتابع وحدات صغرى تنشأ من عرض متقابل ومتوازن بين المساوئ والمحاسن. وهذه الطريقة في تشكّل الأقوال منتشرة في عدد من المناظرات. وهي بمثابة العلامة البنيوية فيها، بمقتضاها يتحدّد جانب من أدبيتها، مثلما يتحدّد الجانب الآخر بموقف الخصم باعتباره مخاطَبا في هذه المناظرات التي كتبت في شكل رسائل خطابية. وهو موقف معارض لطريقة الجاحظ في تدوين علم الكلام كما سبق أن بينّا لأنّها تمثل «خرقا للقواعد التواضعية المتفق بمقتضاها على ما هو من علم الكلام وما هو من الأدب» (خضر، م م).

ففي حين يرى صديق الجاحظ -وهو معتزلي أيضا- أنّ الحيوانيْن الديك والكلب لا يمثلان دلالة في ذاتهما، يرى الجاحظ أنهما دالاّن على التوحيد وعلى الخالق. وأنّ الصغير والكبير، والحقير والعظيم، يستويان في الدلالة من جهة

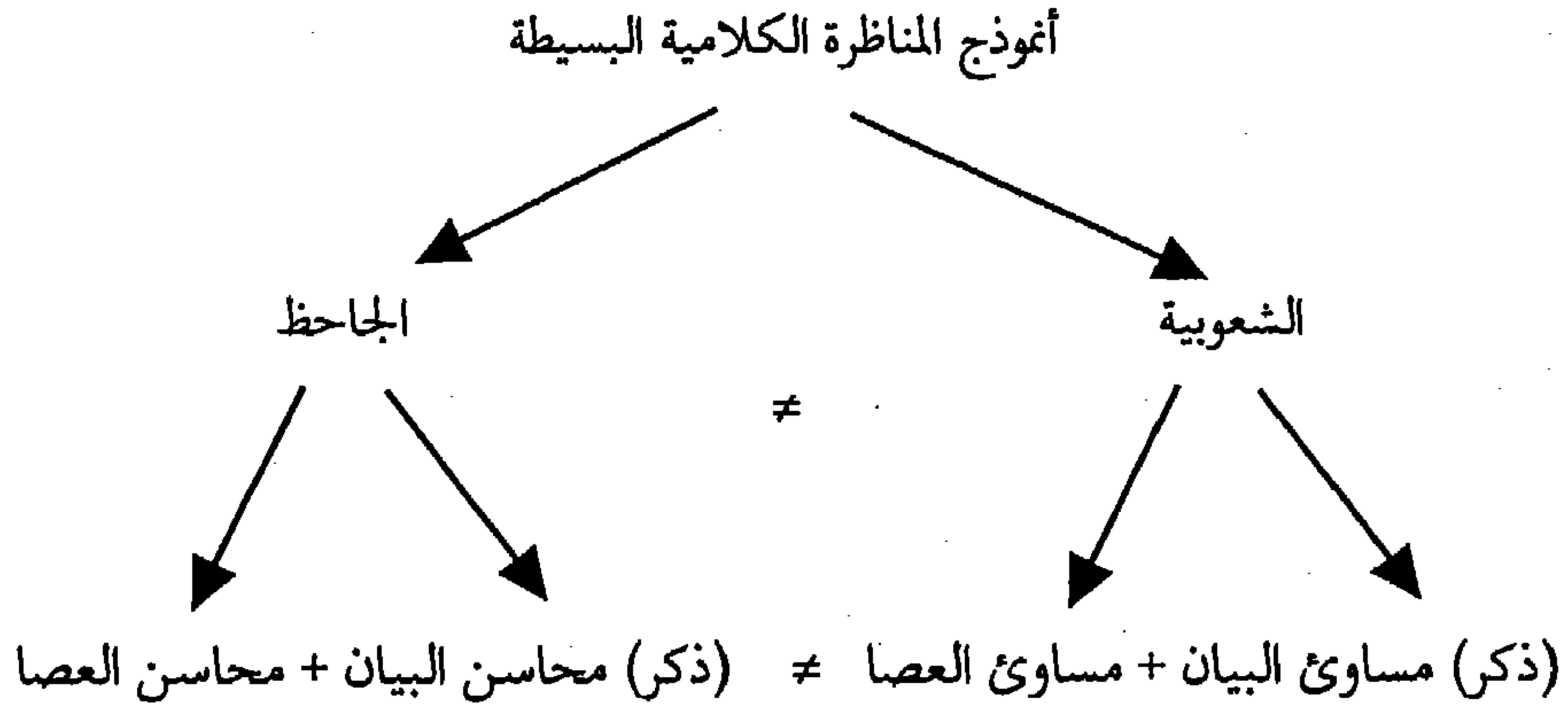
النصبة، لأنهما من جنس الدليل الذي لا يستدلّ. ولهذا المنطق علاقة بنظرية البيان عند الجاحظ التي تتوزّع على محورَيْن كبيرَيْن هما محور اللفظ وما صاحبه من علامات، من قبيل حركة اليد ورفع الصوت والحال أو النصبة.

لقد مثلت المناظرة بين الصديق العائب والجاحظ، وهي مناظرة داخل المذهب الواحدِ، مذهبِ الاعتزال، الأنموذجَ الأوّل من المناظرات الكلاميّة. والدليل على ذلك أنّ هذا الصديق يرى أنّ التناظر في قضايا الدين التي أثارها الفكر الاعتزالي مثل التوحيد والوعد والوعيد أهمّ وأجدى. وهو في المقابل يستهجن هذا الكلامَ يصنعه شيخان من جلّة المعتزلة شأنهما الكلام في الوعد والوعيد، والقياس والتوحيد، وغير ذلك من قضايا الكلام عند المعتزلة. قال الجاحظ: « فقد انتهى إليّ ميلك على أبي إسحاق، وحملك عليه، وطعنك على معبد، وتنقصك له، في الذي كان جرى بينهما في مساوئ الدّيك ومحاسنه، وفي ذكر منافع الكلب ومضاره، والذي خرجا إليه من استقصاء ذلك وجمعه، ومن تتبعه ونظمه، ومن الموازنة بينهما، والحكم فيهما» (الحيوان، ١/٣). لكن فات هذا العائب أنّ الكلام في محاسن الأشياء ومساوئها هو من باب الكلام في التوحيد. ففي كلّ ذلك كامنة دلائلُ التوحيد، الباعثة عليه، المرسخة له في الأذهان. ومن الواضح أنّ النزعة الأدبية التي ميزت المناظرات الكلامية عند الجاحظ هي موضوع الخلاف مع صديقه العائب ومثار الجدل والتناظر. وقد حدّد الجاحظ بعض مظاهرها كالظرف والهزل والتندّر واللّهو والفكاهة فضلا عن التنازع والتنافر والتفاخر، ممّا يتقابل مع سمت كلام العلماء وكتبهم. فقال: «وقلتَ: وما بال أهل العلم والنظر، وأصحاب الفكر والعبر، وأرباب النحل والعلماء، وأهل البصر بمخارج الملل، وورثة الأنبياء وأعوان الخلفاء، يكتبون كتب الظرفاء والملحاء، وكتب الفرّاغ والخلعاء، وكتب الملاهي والفكاهات، وكتب أصحاب الخصومات، وكتب أصحاب المراء، وكتب أصحاب العصبية وحمية الجاهلية، لأنهم لا يحاسبون أنفسهم، ولا يوازنون بين ما عليهم وما لهم، ولا يخافون تصفح العلماء ولا لائمة الأدباء، وشنف الأكفاء ومشنأة الجلساء» (٢٥/١). ففي هذا الشاهد يقيم العائب مقابلة بين طريقة العلماء في الكتابة وطريقة الأدباء، بل لعلّه يخرج كتب الجاحظ من الدائرتيْن، ولا يجد لها منزلة بين المنزلتين. فالعلماء يجدّون ولا يهزلون، ويراعون القارئ وأفق انتظاره، ويحذرون ردود فعله. وخلاف

ذلك كلّه حاصل في كتب الجاحظ.

لقد قدّم الجاحظ كلام خصمه، وفيه مجموعة من الاعتراضات ثم أتبعها بردوده، فأنشأ جزءا أوّل فرعيا من المناظرة عدّد فيه فضائل الكتاب عامّة ومحاسنه ردّا على مطاعن خصمه، ودافع أثناء ذلك عن اختياراته الفنية، وخصوصا عن طريقته في الكتابة التي تعتمد «الهزل وشيئا من الباطل»، وكثيرا ما كان يبرّر هذه الطريقة الفنية في الكتابة ويشرّع لها بحجج دينية وحِكَم وأمثال وأخبار. وأمّا الجزء الثاني من المناظرة فقد جاء على سبيل الاستطراد[1]، الذي سبق تقديم ردّه على مواقف خصمه وأقواله.

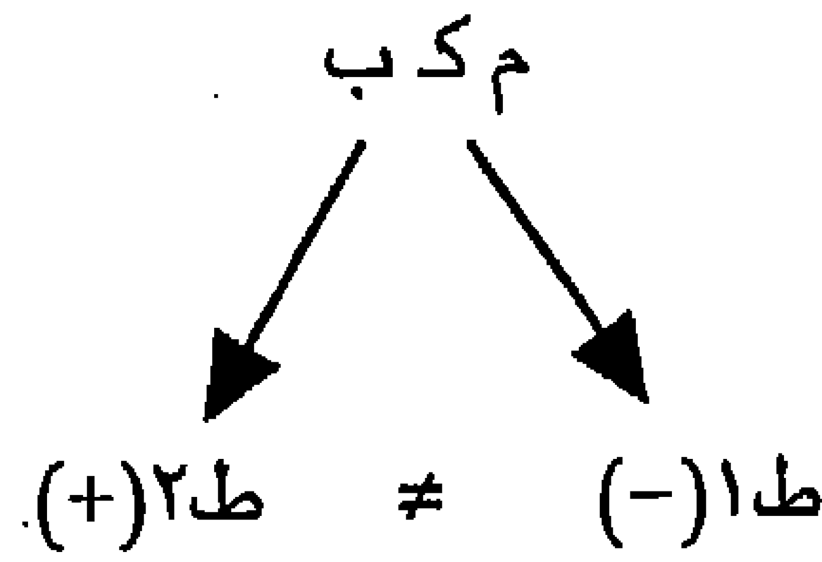
ولمّا كانت المناظرات الكلامية قائمة على ثنائية الاعتراض والردّ، فإنها كثيرا ما تنبنى على موازنة لها شكلان أساسيان: أمّا الأول فيتمثل في الموازنة بين محاسن شيء ومساوئه، وأمّا الثاني فيتمثل في الموازنة بين أمرين، مساوئهما ومحاسنهما، وأداتُهما الفنية «أفعل التفضيل»، وأسلوب المدح والذمّ. ومثال ذلك ما رأيناه في الرسم السابق لمناظرة الجاحظ والعائب. ويمكن أن نضيف أيضا المناظرة بين الشعوبية والجاحظ حول البيان والعصا في كتاب «البيان والتبيين» والتي نوضحها بهذا الشكل:



(١) عرّفه أبو هلال العسكري بقوله: «وهو أن يأخذ المتكلّم في معنى، فبينا يمرّ فيه يأخذ في معنى آخر وقد جعل الأوّل سببا إليه». (ص٤٤٨)

وقد مثلت المناظرة بين الشعوبية والجاحظ حول البيان والعصا في «البيان والتبيين» الأنموذج الثاني. وهي مناظرة خارج المذهب. فالشعوبيّون -وهم أنصار الصمت- يطعنون في فصاحة العرب وخطابتهم. في حين يدافع الجاحظ -وهو واحد من أنصار البيان- عن فصاحة العرب وخطابتهم.

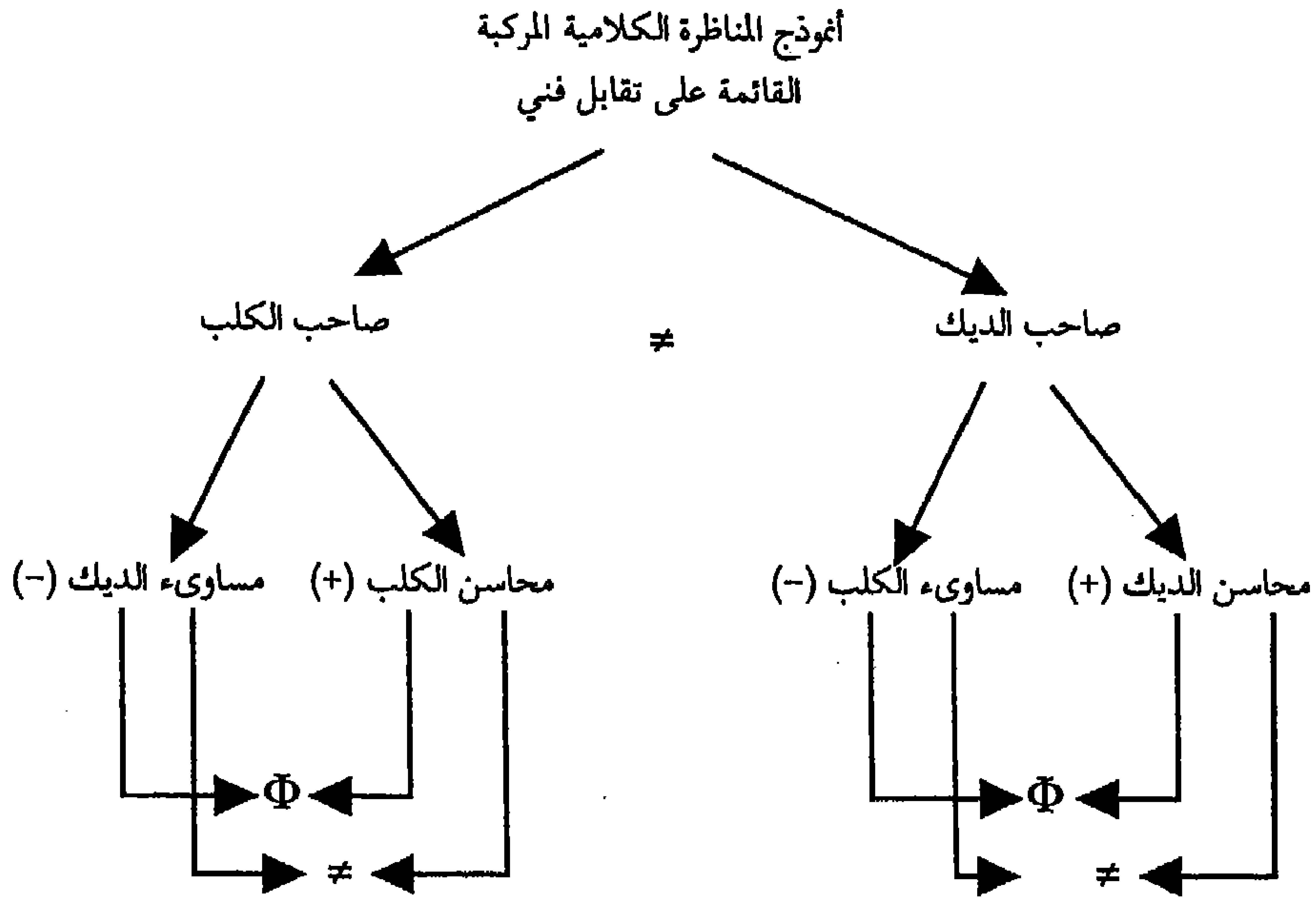
و يكوّن الأنموذجان معا بنية بسيطة من مناظرات الجاحظ يمكن أن نرمز إليها بالرسم الموالي:



فالمناظرة الكلامية البسيطة (م ك ب) في هذا الأنموذج الأوّل تتكوّن من وجهتي نظر متقابلتين: يضطلع الطرف الأول(ط١) فيها بوظيفة الطعن والاعتراض، وذلك بإبراز مساوئ أمر مّا يكون موضوع المناظرة، فيذمّه. وقد رمزنا إلى ذلك بالعلامة السالبة (-). في حين يضطلع الطرف الثاني(ط٢) بوظيفة الردّ، فيبرز محاسن ذلك الأمر ويمدحه ويدافع عن مشروعية التناظر فيه ويبرّره. وقد رمزنا إلى ذلك بالعلامة الموجبة (+). وإنّ الأمثلة المجسّدة لهذا الأنموذج الأوّل البسيط من المناظرات الكلامية كثيرة في أدب الجاحظ والتوحيدي، منها المؤلَّف المخترَع، ومنها المرويّ المنقول. فإذا تعلّقت المناظرة بأكثر من أمر واحد خرجنا من البساطة إلى التركيب.

2.I الصبغة الأدبيّة للبناء في المناظرة الكلامية المركبة

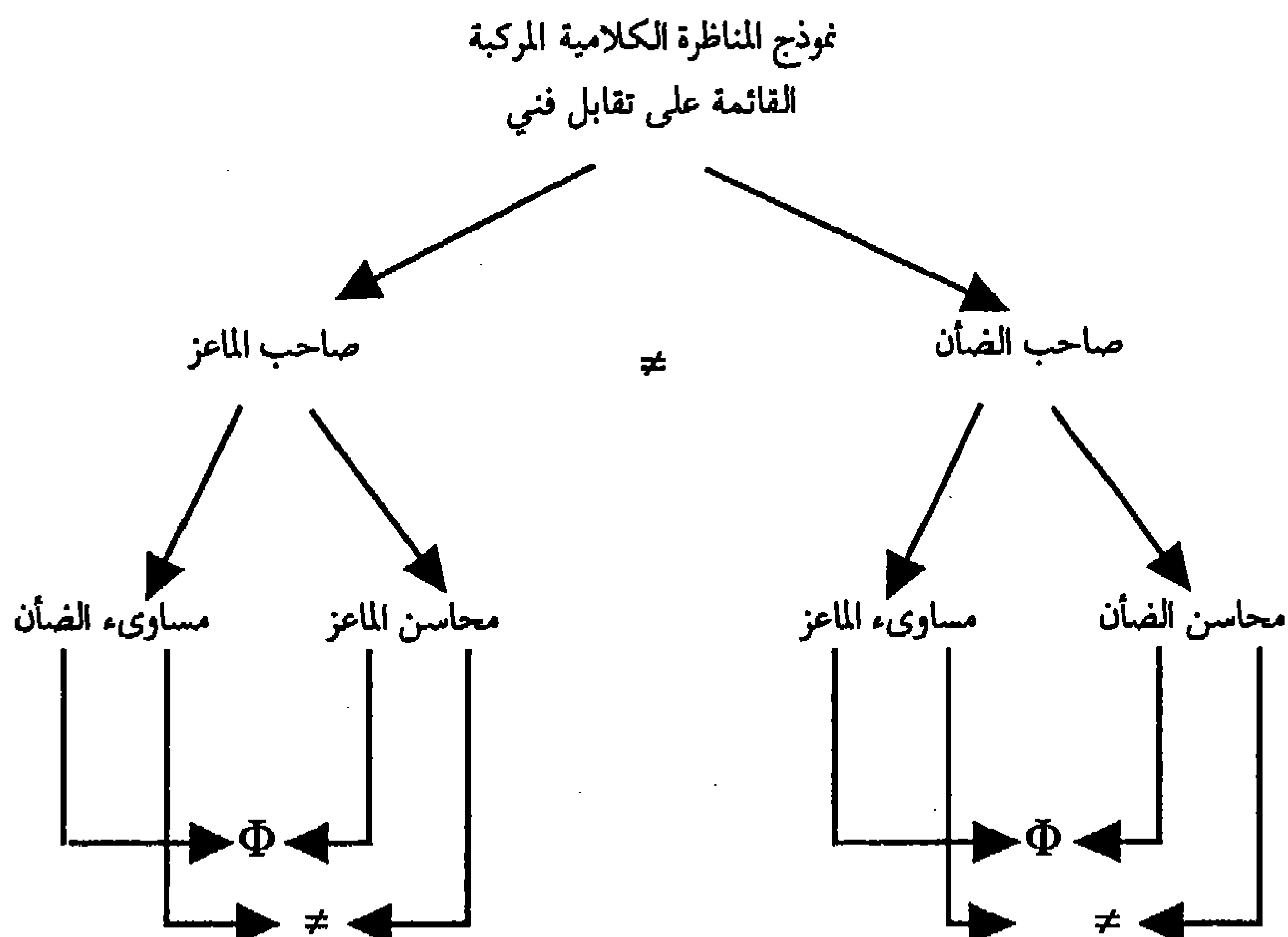
تحيلنا المناظرة بين صاحب الدّيك وصاحب الكلب إلى النّوع الثاني من المناظرات الكلامية. وهي ذات بنية مركّبة. وهذا التركيب حاصل في مستويَيْ البنية والموضوع في آن واحد، فجاءت على غاية من الإحكام يوضحه الرّسم الموالي:



نلاحظ من خلال هذا الرسم أنّ الطرف الواحد يؤدّي وظيفتي المدح والذمّ. فيعرض محاسن حيوانه ويقابلها بمساوئ حيوان خصمه، وبذلك يتبادل المتناظران وظيفتيّ الطعن والاعتراض من ناحية، والردّ والدحض والدفاع من ناحية أخرى. وهذا الأنموذج هو امتداد للأوّل وتشقيق. لكنّنا نتحوّل معه من تفاعل سجالي بين المتناظرَيْن إلى تفاعل جدلي.

وممّا ينتمي إلى هذا النوع المركّب كلّ المناظرات التي دارت بين أصحاب الحيوانات والتي سبق أن حددناها في تقديم كتاب «الحيوان» ضمن تقديم المدوّنة الخاصة من الباب الأول.

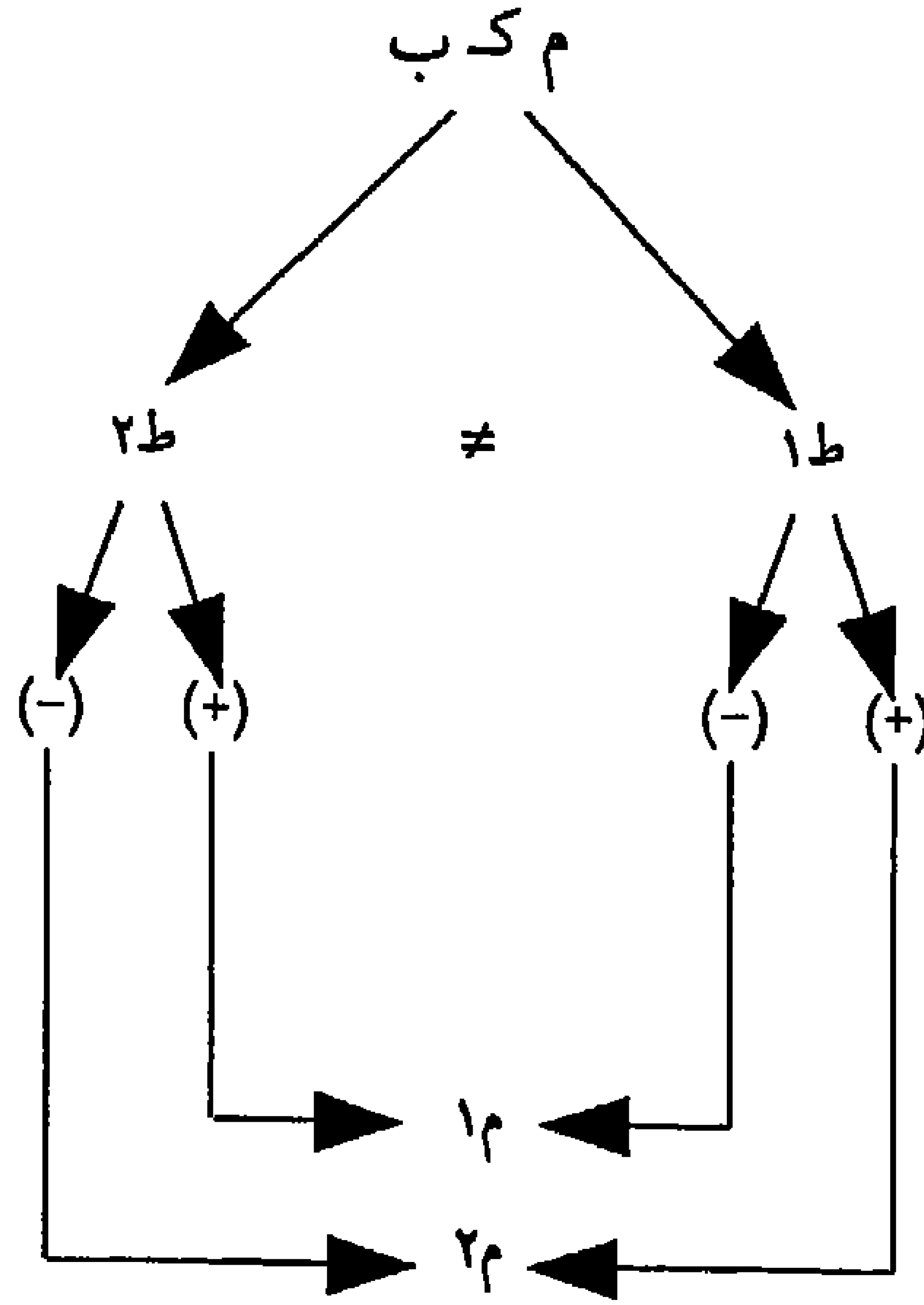
ولا تمثل الحيوانات في هذا النوع من المناظرات تقابلا كما هو الشأن في حكايات لافونتان المثلية، حيث نجد فيها مقابلة بين الدّيك والثعلب أو الكلب والذّئب... فكلّ زوج من هذه الحيوانات بينهما علاقة عداوة، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الحيوانات في مناظرات الجاحظ، مثلما هو الشأن في المناظرة الكلامية المركبة بين صاحب الضأن وصاحب الماعز ويمكن تمثيلها بالرّسم الآتي:



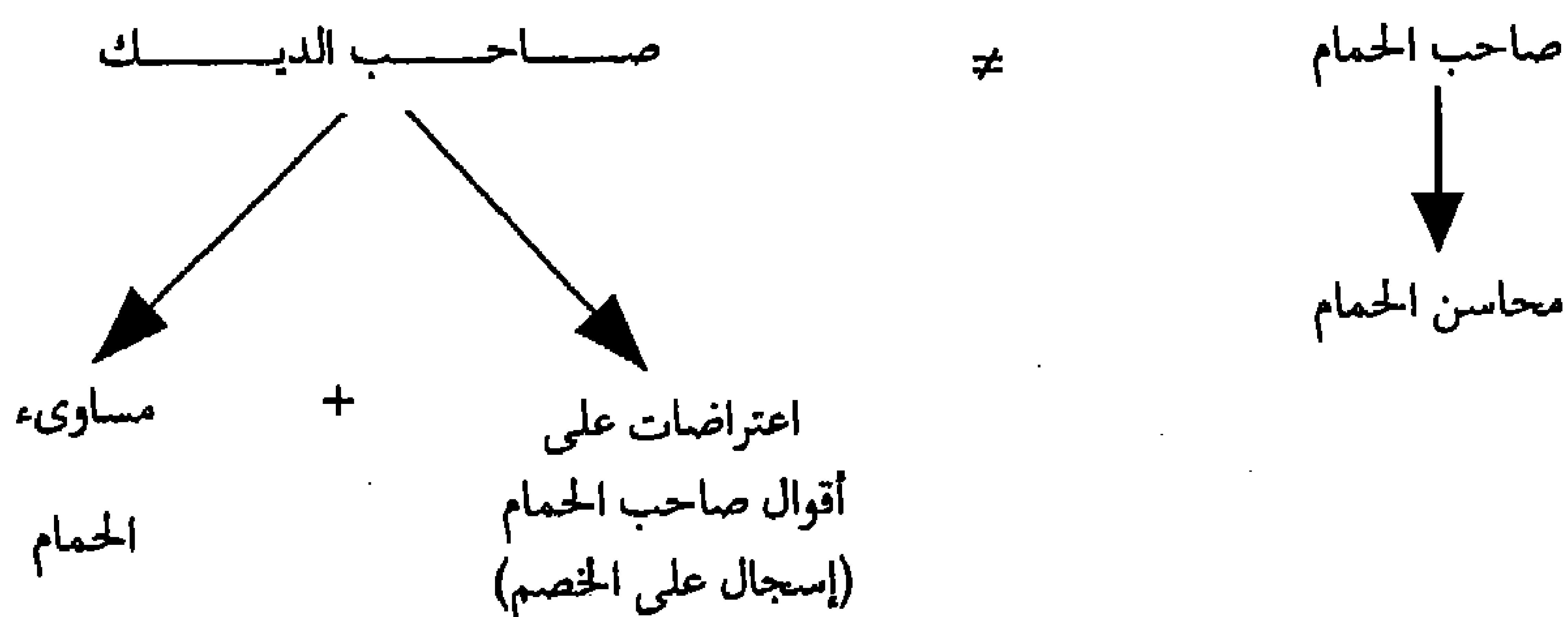
وقد وسمنا هذا الأنموذج بالمناظرات الكلامية المركبة، لأنّها تركّبت من مناظرتين متداخلتين متقاطعتين. وفيها أكثر من موضوع (اثنان عادة، يكوّنان زوجا غير متقابل أحيانا، ومتقابلا أحيانا أخرى) وبذلك تنشأ المناظرة بتضافر أكثر من مقابلة وموازنة:

(محاسن الديك ومساوئه ≠ محاسن الكلب ومساوئه)
(محاسن الضأن و مساوئه ≠ محاسن الماعز ومساوئه)

ويعطينا هذا الأنموذج الثاني مناظرتيْن في وقت واحد كما يبيّنه الرسم الموالي:



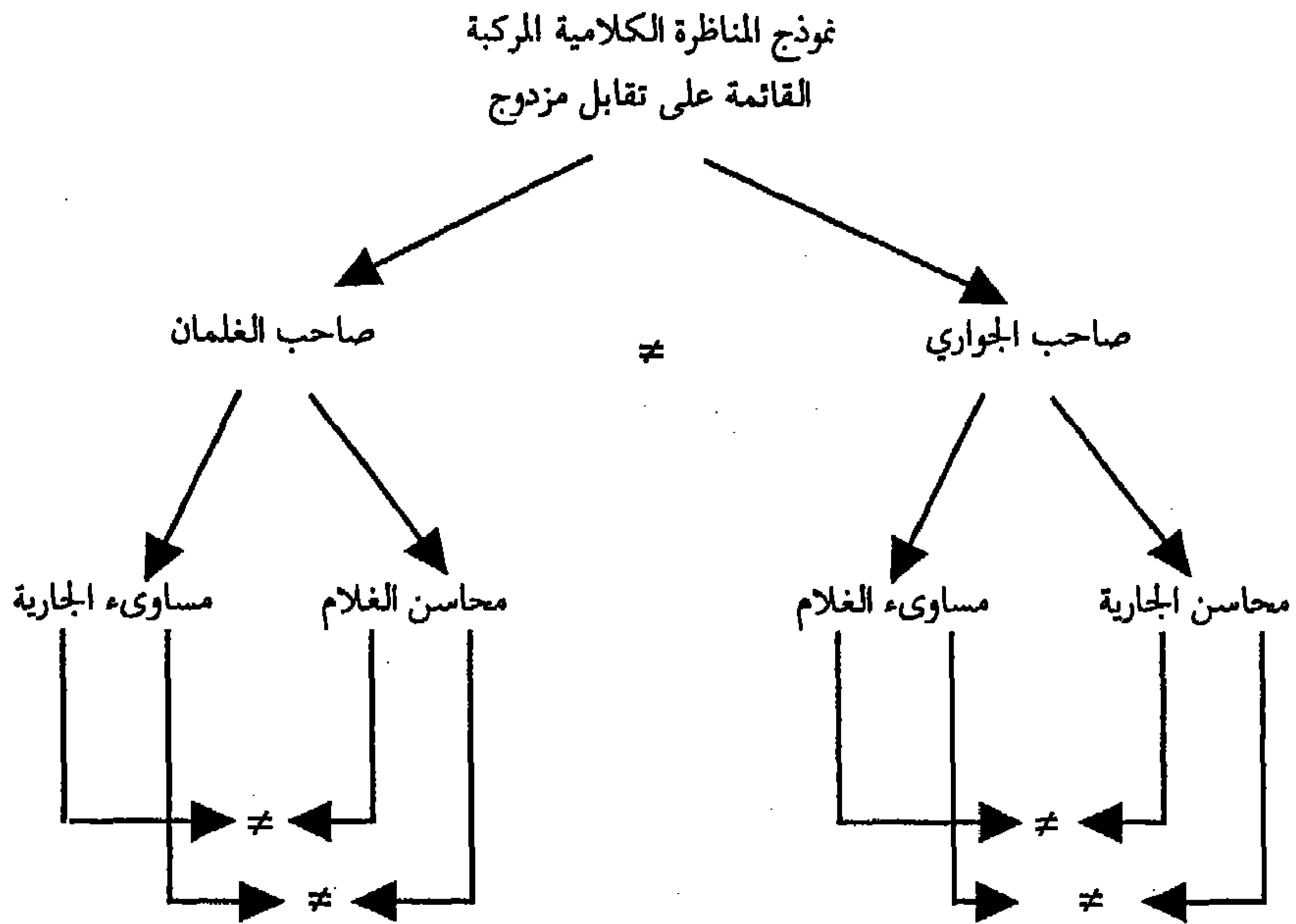
وتتكوّن المناظرة الكلاميـة المركّبـة من طرفين أيضـا، كمـا هو الشـأن في المناظرة الكلامية البسيطة. لكن يضطلع كلّ منهما بالوظيفتين في الآن نفسه. فـ(ط١) يقوم بوظيفة الطعن والاعتراض، وذلك بإبراز مساوئ حيوان الخصم. ويضطلع أيضا بوظيفة الردّ والدّفاع، وذلك بإبراز محاسن حيوانه. وفي المقابل يقوم (ط٢) بوظيفة الطعن والاعتراض، وذلك بإبراز مساوئ حيوان الخصم. ويضطلع أيضا بوظيفة الردّ والدّفاع وذلك بإبراز محاسن حيوانه. هكذا نحصل في هذا النموذج من المناظرات الكلاميـة المركبـة في آن واحد على محاسن حيوانيّن، ليسا بالضرورة متقابلين، ومساوئهما. فلا علاقة تقابل بين الديك والكلب مبدئيا، وإنّما التقابل حاصل في مستوى الموازنة والمقايسة بين المحاسن والمساوئ أو المدح والذمّ. غير أننا وجدنا بعض المناظرات تجمع في مستوى البناء المحاسن والمساوئ من جهة، والاعتراض على أقوال الخصم من جهة أخرى. ومثال ذلك المناظرة بين صاحب الحمام وصاحب الديك. وهي تقوم على البنية الآتية:



ولا يكشف الكاتب عن المتناظرين إلاّ في القسم الأخير من المناظرة. فالخبير بالحمام وأحواله، الممجّد لخصاله هو مثنى بن زهير، والمعترض عليه هو أبو إسحاق إبراهيم النظام. وقد بدأ بدحض ما ذكر مثنى بن زهير، وختم هذه المرحلة من حجاجه بقوله: «فقد بطُل جميع ما ذكرتَ». (الحيوان٣/٢٥٩) وبعد ذلك يعرض مساوئ الحمام.

هكذا انبنت هذه المناظرة على تدرّج من الرّمزي (صاحب الحمام ≠ المعترض عليه) إلى الصريح (مثنى بن زهير ≠ أبو إسحاق إبراهيم النظام)، ومن الاحتجاب إلى الانكشاف. وهي أيضا قائمة على اختلاف في الرّأي والنظر بين طرفين هما مثنى والنَظّام. فنشأت باختلافهما مقابلة لها مستويان: أمّا الأوّل فهو تقابل بين مُقرٍّ بخصال الحمام وفضائله، ومعترض على ذلك. وأمّا الثاني فهو تقابل بين محاسن الحمام ومساوئه. وقد أدّى الطرف الأول وظيفة واحدة هي تمجيد الحمام ومدحه وأدّى الطرف الثاني وظيفتين للدحض هما الإسجال على الخصم ثمّ ذمّ الحمّام.

إلى جانب هذا كلّه، فإنّنا نجد مناظرات كلامية أخرى قائمة على تقابل مزدوج: تقابل أوّل بين المحاسن والمساوئ من جهة، وتقابل ثان بين الحيوانين أو الأمرين موضوع التناظر من جهة أخرى. ومن ذلك مثلا المناظرة بين صاحب الجواري وصاحب الغلمان، أو بين السودان والبيضان، أو الكلام والصمت، أو غير ذلك من الأزواج القائمة على ثنائيات متقابلة تؤسّس أنموذجاً آخر من المناظرات الكلامية:



ففي مثل هذه المناظرة تركيب مزدوج قوامه مقابلة في الشكل والمضمون: تقابل بين المحاسن والمساوئ باعتبارهما أسلوبيّن في الموازنة والمماثلة، وتقابل بين الجارية والغلام باعتبارهما جنسيّن مختلفيّن.

وعن تلك المقابلة ينشأ الفنّ مثلما بيّن ياكبسون حين قال: «يولد الفنّ من المقابلات»(١) ومن مظاهر ذلك الفنّ التناظر بين مقاطع المناظرة وأقسامها الذي أنشأ بدوره ضربا من التوازي اعتبره ياكبسون أهّم ميزة أدبيّة للشعر (ياكبسون، مترجم، م م، ١٠٦–١٠٨). ومتى علمنا أنّ الجاحظ يكثر من هذه الأزواج المتقابلة وينشئ من التقابل بين الآراء مناظرات مختلفة المواضيع موحّدة الطريقة والأسلوب، اتّضح لنا أنّ الاستكثار من الضرب الواحد يهدف إلى تأكيد الصورة الفنيّة المجرّدة له بنية وأسلوبا وهو ما سمّيناه أنموذجا.

(١) صدّر الكاتب الفصل الموسوم بـ«ما هو الشعر» بهذه القولة:

"L'harmonie naît des contrastes, le monde tout entier est composé d'éléments opposés",

(Jakobson 1977, p31)

لقد أحكمت ظاهرة التوازي البنيات المختلفة للأنموذج الواحد من فنّ المناظرة. ويظهر التوازي في أقوال كلّ طرف في المناظرة، وفي الوظائف التي يؤدّيها كلّ منهما، وفي الملفوظ الذي يصدر عنهما. ممّا يجعلنا نتبيّن أنّ نصّ المناظرة يتأسّس على ما يسمّيه ياكبسون (نفسه) «نسقا من التناسبات المستمرّة على مستويات متعدّدة» تُميّز النصّ الأدبي شعرا أو نثرا من غيره من النصوص. يقول متحدّثا عن ظاهرة التوازي في الشعر: «هناك نسق من التناسبات المستمرّة على مستويات متعدّدة: في مستوى تنظيم وترتيب البنى التركيبية وفي مستوى تنظيم وترتيب الأشكال والمقولات النحويّة، وفي مستوى تنظيم وترتيب الترادفات المعجميّة وتطابقات المعجم التامّة، وفي الأخير في مستوى تنظيم وترتيب تأليفات الأصوات التطريزية. وهذا النسق يكسب الأبيات المترابطة بواسطة التوازي انسجاما واضحا وتنوّعا كبيرا في الآن نفسه». ولم يستثن النثرَ من اهتمامه فاستدرك قائلا: « نجد في النثر أنّ الوحدات الدلالية ذات الطاقة المختلفة هي التي تنظم بالأساس البنيات المتوازية». (نفسه)

فالتناسق بين مقاطع المناظرة وتناظر أقسامها، وما نشأ عن ذلك من تواز بين تلك الوحدات والجمل والألفاظ بل والأصوات أحيانا، كلّ ذلك يمثّل -في رأينا- بعض وجوه الفنّ في هذا الضرب من الكلام عند العرب القدامى(١).

وهكذا نحصل في الأنموذج الواحد من المناظرة على تنويعات في مستوى البنى. وهذا من شأنه أن يقوّي الجانب الأدبي فيها، ويجعلها فنّا بعيدا عن النمطية والرّتابة، ويمكننا أن نوجز هذه التنويعات في ما يلي:

١- مناظرة ذات بنية بسيطة عمادها الاعتراض والردّ، تكون بين طرفين يتبادلان وظيفتي الطعن والردّ، فيذكر الأول المحاسن ويذكر الثاني المساوئ. وينشئان بذلك تفاعلا سجاليّا ينبني على مقابلة بين أسلوبي المدح والذمّ لموضوع واحد.

٢- مناظرة ذات بنية مركبة، عمادها المحاسن والمساوئ، يتبادل الطرفان تقديمهما، ويصنعان مقابلة. فيذكر الأوّل محاسن الموضوع الأوّل ومساوئ

(١) الشواهد على ذلك في مدونة البحث كثيرة، وسنتعرّض إلى نماذج من هذا التقابل ووجوه الفنّ فيه عند تحليل أسلوب المفاضلة.

الثاني، ويذكر الثاني مساوئ الأوّل ومحاسن الثاني. وينشئان بذلك تفاعلا جدليّا ينبني على مقابلة بين أسلوبي المدح والذمّ لموضوعيّن اثنيّن. وهي مقابلة في الشكل دون المضمون.

٣- مناظرة ذات بنية مركبة، عمادها المحاسن والمساوئ، يتبادل الطرفان تقديمهما، ويصنعان مقابلة مزدوجة. ففي المستوى الأوّل منها يذكر الأوّل محاسن الموضوع الأوّل ومساوئ الثاني، ويذكر الثاني مساوئ الأوّل ومحاسن الثاني. وينشئان بذلك تفاعلا جدليّا أيضا ينبني على مقابلة فنية بين أسلوبي المدح والذمّ . وفي المستوي الثاني منها تكون مقابلة في الموضوع، وتنشأ من كون موضوع التناظر أمريّن متقابليّن أيضا. ويتركّب هذا النوع عادة من مناظرتين بسيطتين متداخلتين متقاطعتين كما تتقاطع الكلمات في لعبة «الكلمات المتقاطعة».

وقد نشأ عن ذلك كلّه ظاهرة التوازي بين الوحدات المكوّنة للحوار التناظري من جهة، وبين تدخّلات كلّ طرف فيه.

على أنّ هذا التنوّع لم يكن لينفي عن المناظرة الوحدة والاشتراك. وذاك ما يظهر في مستوى الأسلوب. فقد وحّدت صيغة التفضيل هذه الأشكال المتنوّعة للمناظرة الكلاميّة.

II. وحدة الأسلوب في المناظرات الكلامية: «أفعل التفضيل»

لمّا كانت «أفعل التفضيل» أهمّ أداة فنيّة ميّزت المناظرات الكلامية وهيمنت على خطابها، فإنّنا بحثنا في عدد من مصادر اللغة العربيّة(١) عن أهمّ الجوانب المتعلّقة بهذه الظاهرة اللغوية.

ولم يكن في الحسبان أن نخصّص جانبا من هذا الفصل للحديث عن «أفعل التفضيل» في كتب اللغة عامّة، لولا ما لاحظناه من تشتّت المادّة اللغوية في تلك المصادر، وفي عدد من كتب اللغة التي اقتبست منها مادّتها، ومن غياب شبه تامّ لهذا المبحث في دراسات لغوية أو نقديّة عديدة.

---

(١) نذكر منها: «الكتاب» لسيبويه، و«شرح المفصّل» لابن يعيش، و«أسرار اللغة» للأنباري، و«مغني اللبيب» لابن هشام الأنصاري.

وهذا اقتضى منّا تنظيم تلك المادّة اللغوية وتبويبها، حتى تتسنّى لنا دراسة كيفيّات استخدامها، وأوجه تصريفها في مناظرات الجاحظ والتوحيدي، لاسيّما وقد هيمنت عليها وغلبت. فتحوّلت الظاهرة الأسلوبية ميزة أجناسية، وأضحى أسلوب الأداء جنس بناء على حدّ عبارة محمد الهادي الطرابلسي، الذي نقل دعوة ياكبسون (١٩٧٧، ص٧٧)(1) إلى تصنيف فنون الأدب باعتماد معيار الأسلوب المميّز والمهيمن دون غيره (الطرابلسي ١٩٧٨). وقد نوّه عبد الفتاح كليطو أثناء دراسته لمقامات الحريري بهذه الظاهرة، وأكّد أهميّتها في فهم المناظرات فقال: «لن يكون بحثنا في المناظرة تامّا إنْ لم ندرس ظاهرة من ظواهر الكتابة، صيغة التفضيل، التي تستعملها المقامات بوفرة تدفع إلى التسليم بأنّ الكلام عن شيء في هذا الكتاب *[مقامات الحريري]*، هو ضمن مفاضلته بشيء آخر»(كليطو٢٠٠١، ٢٠٠). غير أنّه لم يحلّلها، ولم يطبّق ما ذكره نظريّا على النصوص التي اشتغل عليها. في حين لم يهتمّ جلّ دارسي المناظرات بهذا الأسلوب من قريب ولا من بعيد. وقد يعود ذلك إلى أنّهم -خلافا للطرابلسي- لا يدرسون الأدب في ضوء أسلوبيّة الجنس. وهذا الفصل بين الجنس وأسلوبه جعلهم يعتبرون المفاضلة والموازنة غير المناظرة. ومن هؤلاء نذكر صالح بن رمضان. فقد ميّز المناظرة من المفاخرة، في معرض ردّه على فوزي سعد عيسى الذي حلّل رسائل المفاخرات عند الجاحظ فقال: «يبدو لنا أوّلا أنّ في هذا الخطاب النقدي خلطا بين جنسين من أجناس الرسائل الخطابية مختلفيْن هما المناظرة والمفاخرة. فرسالة فخر السودان على البيضان ليست بمناظرة، ولا تتضمن من التحاور بين المتخاطبين ما يسمح بإدراجها ضمن هذا الجنس...» (ابن رمضان٢٠٠١، ٢٧٦). ويفيدنا هذا القول في أمريْن على الأقلّ: أمّا الأوّل فيتمثل في تمييزه المناظرة جنسا أدبيا من المفاخرة. وأمّا الثاني فإدراجه ضمنيّا

---

(١) ينُظَر فصل كتبه ياكبسون عنوانه «العنصر المهيمن» (*La dominante*)، ونُشر في كتابه: ثمانية مباحث في الشعريّة» *«Huit questions de poétique»*، وفيه يقول:

"La dominante peut se définir comme l'élément focal d'une oeuvre d'art: elle gouverne, determine et transforme les autres éléments. C'est elle qui garantit la cohésion de la structure. p77.

تعـريفـا للمناظـرة يقـوم على أهمّ خـصـيـصـة تميّزهـا وهي تبـادل حـوار بين المتخاطبيّن.

ومع ذلك فـقد أقرّ صـالح بن رمـضـان في مـوضع آخر من بحثه أنّ رسـالة سهل بن هارون في تفضيل الزجاج على الذهب «تجمع بين المفاخرة في صيغتها القديمة القائمة على المقارنة والتفضيل، والمناظرة التي تقتضي أن يأخذ المتكلم بعين الاعـتـبـار حـجج المخـاطب، الذي كان بدوره متكلّما في مرحلة سـابقـة من المناظرة وأن يردّ عليها بحجج تكافئها»(نفسـه). وعندمـا تحـدّث عن رسـائل الجـاحظ قـال: «وهو يوهمنا في صـدور رسـائله بأنه مـجـرد راوية وبأنـه يدع المتفـاخرين يتناظرون ويتقارعون بالحجج مسندا إليهم الأقوال بالتداول» (نفسه، ص٢٨٠). أليس في هذا القول اعتـراف بأنّ الجاحظ حوّل المفـاخرات القـديمة مناظرات في جلّ رسائله؟

وهل يمكن أن نفهم المناظرة خـارج «أفعل التـفـضـيل»، أسلوب المفـاخـرات والمفـاضـلات الأثيـر؟ سـؤال طرحـه عـبـد الفـتـاح كليطو وهو يدرس المنـاظرة في مـقـامـات الحـريـري، ذاك الكتـاب المُشـبع بالمناظرة بـ«أفعل التـفـضـيل» (السـابق). ونُعيد طرحه ونحن ندرس مناظرات الجاحظ. فما هو وضع «أفعل التفضيل» في اللغة والبلاغة؟

1.II من قضايا التفضيل في اللغة والبلاغة

درس اللغـويون العـرب «أفـعل التـفـضـيل» في بابيّن هـمـا باب التـعـجب وباب التـفـضـيل، مـتّصليّن أو منفـصليّن. فكانوا عند حـديثـهم عن «أفـعل التـفـضـيل» يحيلون على ما سبق أن قيل في شأن «أفعل التي للتعجّب». وقد يجمعون كلّ ذلك في باب واحد هو باب أفعل باعتباره أحد المشتقات التابعة للفعل والعاملة عمله، مثلما نجد في «كتاب» سيبويه و«شرح المفصّل» لابن يعيش. ولقد كان لابن هشام (ت٧٦١هـ) - وهـو المتـأخّـر زمنيّـا- فـضلُ تنظيم المادة اللغـوية المتـعلقـة بأفـعل التفضيل في أبواب ثلاثة هي: صيـاغتـه وحالاتـه وعمله، وذلك في شـرحـه لألفية ابن مالك الموسوم بـ«أوضح المسالك إلى ألفية بن مالك».

ويثير التفضيل في اللغة العربيّة قضايا عديدة ومسائل معقدة منها: انقسام اللغوييّن بين معتبر «أفعل» فعلا أو مدرج لها في المشتقات التي تعمل عمل الفعل

في التركيب، وهم جمهور البصريّين ومعهم الكسائيّ، ومعتبر لها اسما وهم باقي الكوفيّين. واختلف الفريقان في دراسة الصّور التركيبية الناجمة عن استخدام أفعل التفضيل، هذه التسمية التي جاءت للتفريق بينها وبين أفعل التي للتعجّب. ومن هنا أثيرت قضية العلاقة بين التفضيل والتعجب من ناحية وبينهما والمدح والذمّ من ناحية أخرى.

1.1.II في مستوى التركيب

أ- صيغه

❖ صيغة أفعل: لهذه الصيغة ثلاثة استخدامات إذ يقول ابن هشام: «وفي أفعل المذاهب الثلاثة» (١٩٩٧، ١-٤٤٣) وهي:

- الصيغة الشائعة: وهي أن تُشتقّ من الثلاثي الذي يكون معناه قابلا للتفاضل. فلا يُبنى من نوع « فني» و«مات»، وهو «يصاغ ممّا يصاغ منه التعجّب» (ابن هشام ١-٤٤٣)
- الصيغة الشاذة

❖ وهي أن تشتقّ «أفعل التفضيل» من غير الثلاثي. قال ابن هشام: «وشذّ بناؤه من وصف لا فعل له، مثل: «هو أقمنُ به، أي أحقّ»، ومثل «ألَصُّ من شظاظ»، فـ«أحقّ» مشتقّ من الحقّ ولا فعل له، و«ألصّ» من اللصّ ولا فعل له. وهذا ما جعل جمهور الكوفيّين خلا الكسائيَّ يعتبرون «أفعل» اسما.

❖ أو أن تشتقّ «أفعل التفضيل» من المزيد أي «ممّا زاد على ثلاثة حروف»، مثلما هو الشأن في هذه الأمثلة:

«هذا الكلام أخصر من غيره»

«هو أعطاهم للدراهم وأولاهم بالمعروف»

«هذا المكان أقفر من غيره»

ومن فعل المفعول كقولهم: «هو أزهى من ديك وأعنى بحاجتك».

ففي هذه الأمثلة اشتق أفعل التفضيل من غير الثلاثي وهو شاذّ نادر. لأنّ العرب تصوغ التفضيل من المزيد بصيغة أخرى تقوم على المصدر.

❖ صيغة «أفعل (أشدّ / أقلّ /أكثر...) + مصدر»: تقوم هذه الصيغة الثانية على استخدام المصدر من المزيد على التمييز لتحقيق التفاضل، فالصفة المشتركة

بين الفاضل والمفضول أو التي خُصّص بها الفاضل على غيره كامنة في المصدر، ففيه وجه التفاضل. وليس «أفعل» الذي سبقه إلاّ حاملا له، محقّقا التفضيل بناء لا حقيقة. قال ابن هشام: «وما تُوصّل به إلى التعجب ممّا لا يُتعجب منه، يُتوصّل به إلى التفضيل، ويُجاء بعده بمصدر ذلك الفعل تمييزا. فيقال:هو أشدّ استخراجا». (نفسه) ففعل «استخرج» في هذا المثال لا يصاغ منه «أفعل» لأنّه ليس ثلاثيا، كما أنّه ليس مندرجا في الحالات الشاذة التي سُمعت عن العرب، واستدلّ بها جمهور الكوفييّن حاشا الكسائي. لذلك لم يصلح للتعجّب ولا للتفضيل، ولا هو قابل لذلك. وإنّما يُتوصّل إليهما بالتوسّل ببعض العبارات الحمليّة مثل: «أكثر» و«أقلّ» و«أكبر» و«أصغر» و«أشدّ» وغيرها ممّا لا يدلّ على التفضيل بذاته، ويحتاج إلى مصدر يوضّح وجه الفضل والرّجحان.

والمهمّ أنّ التفضيل يتمّ في الغالب بصيغتين: الأولى تكون باشتقاق «أفعل» من الثلاثي اللازم القابل للتفاضل، والثانية تكون باستخدام المصدر من غير الثلاثي اللازم القابل للتفاضل، مسبوقا بالاسم الحملي «أكثر» أو «أقلّ »أو «أكبر» أو «أصغر» أو «أشدّ»...

ب- بنيته

يستخدم أفعل التفضيل في هذا المستوى بصورتيّن تركيبيتيّن: أولاهما تامّة، يكوّن التفضيل معها مركّبا شبه إسناديّ على النحو الموالي: «زيد أفضل من عمرو». وفي هذا المثال يشترك زيد وعمرو في الفضل(الصّفة والجنس)، لكنّ فضلُ زيدٍ يفوق فضلَ عمرو. وهو ما يعطينا مقارنة بين طرفين تكوّن الأنموذج التركيبي الموالي وتهدف إلى ترجيح طرف على آخر:

طرف١ + أفعل + من + طرف ٢
«هو أفعل منه» = (الطرف ١ > من الطرف ٢)

في هذا التركيب تحديد نقطة الابتداء، «ففضل زيد يبتدئ من فضل عمرو، وكلٌّ مَنْ كان مقدار فضله كفضل عمرو، لكنّه علا من هذا الابتداء، ولم يُعلم

موضع الانتهاء، كما في: «سار زيد من بغداد»، فقد حدّد المخاطب ابتداء مسيرة زيد، وجعل النهاية مفتوحة «ولم يُعلم أين انتهى». فلذلك يرجح الطرف الأوّل في الفضل على الطرف الثاني:

(الطرف ١ > من الطرف ٢)، بل يفوقه إلى ما لا حدّ له من الفضل. وهذا ما يدفع المتكلّم إلى اختزال هذه الصيغة بحذف الطّرف الثاني وتعويضه بما يدلّ على جنسه أو نوعه.

وتكون هذه الصيغة بحذف حرف الجرّ «من» ليصبح التفضيل مركبا إضافيّا. فيضاف اسم التفضيل إلى مضاف إليه معرّفا بالألف واللاّم، يكون من جنسه على النحو الموالي: «زيد أفضل الرجال». وهو ما يعطينا النموذج الموالي:

طرف١ + أفعل + ال + اسم الجنس أو النوع في صيغة الجمع
«زيد أفضل الرجال» = (الطرف١ > ∞)

ففي هذا المثال يكون زيد واحدا من الرجال، وتفيد الإضافة إضافة الجزء إلى الكلّ، والواحد إلى الجنس. ولا يجوز إضافة المفضل إلى ما ليس من نوعه مثل: «بغلك شرّ الحمير»، «عبدك أحسن الأحرار»، فالبغل ليس واحدا من الحمير، والعبد ليس واحدا من الأحرار. وفي هذه الحالة لا بدّ من إضافة حرف الجرّ «من» مثال: «بغلك شرّ من الحمير وعبدك أحسن من الأحرار» وهو ما يعطينا الأنموذج الموالي:

طرف١ + أفعل + من + ال + الجمع من غير الجنس
«عبدك أحسن من الأحرار» = (طرف١ > ∞)

ويمكن حذف التعريف عند الإفراد. فيستخدم المتكلم بعد أفعل التفضيل اسما واحدا مفردا دالا على النوع مغن عن لفظ الجمع مثل: «زيد أفضل رجل وأصله أفضل الرجال، إلا أنك خفّفت فنُزعت الألف واللام وغيّرت بناء الجمع إلى الواحد الشائع دالا على النوع مغن عن لفظ الجمع» (ابن يعيش، ٣/٥). وهو ما يعطينا الأنموذج الموالي:

طرف١ + أفعل + اسم الجنس أو النوع في صيغة الإفراد
«زيد أفضل رجل» = (طرف١ > ∞)

وفي هذه الصيغة يقع تفضيل مطلق، إذ لا نهاية لهذا الفضل، يقول ابن هشام: «ولا تعرف نهايته». وقد يقع التعبير عن ذلك بصيغة أخرى تقوم على حذف المفضّل عليه، وإلحاق الألف واللام بـ«أفعل التفضيل» مثال «زيد الأفضل» و«هند الفضلى». وهو ما يعطينا الأنموذج الموالي:

طرف١ + ال + أفعل = «هو الأفعل»
«زيد الأفضل» و«هند الفضلى» = (طرف١ > ∞)

وهكذا نتبيّن خمس صور تركيبية لأفعل التفضيل متفرّعا بعضها عن بعض.

وهذه الصور الخمس تعود جميعها إلى معادلتين وبنيتين رئيستين هما:
-١- الطرف ١ > الطرف ٢ (طرف أفضل من الآخر)
-٢- طرف١ > ∞ (طرف أفضل من الجميع)
فما إذن هي معاني أفعل التفضيل.

2.1.II في مستوى المعنى

لمّا كان لأفعل التفضيل بنيتان تركيبيّتان، فإنّ هذه الصيغة تفيد معنييّن رئيسييّن أيضا. قال صاحب الكتاب: «وله معنيان...» (ابن يعيش، ٣/٥). أمّا الأوّل فهو المقارنة، فـ«زيد» في البنية الأولى يفوق عمروا في الفضل، فقد رجح عليه وإن تساويا في البدء. والمعنى هنا مركّز على الطرفين، وأيّهما يفضل ويرجح. قال ابن يعيش: «فلمّا كان معنى الدلالة ابتداء التفضيل على مقدار المفضل عليه وكلّ مَن كان في منزلته، لم يكن بدّ من الدّلالة على هذا المعنى» (نفسه، ٣/٤). وأمّا الثاني فهو الإطلاق فتثبت «الزيادة مطلقا من غير تعرّض إلى ابتدائها ولا انتهائها، وتصير من صفات الذات» (نفسه، ٣/٦). وفي الإطلاق مبالغة ليست في غيره فكأنّها للتخصيص: ففي «زيد الأفضل» رجح زيد على

الجميع، واختصّ بذلك إذ لم يشاركه أحد في هذه الصفة مادام قد فضل بها. ولا يخفى ما في ذلك من المبالغة.

لكن نلاحظ أنه في هذا الاستخدام بالذات قد لا تدلّ الصيغة على التفضيل وإنّما على مجرّد الصفة كما في هذا المثال: الناقص والأشجّ أعدلا بني مروان، بمعنى العادِليْن منهم. وكذلك إذا ثنّى المتكلّم اسم التفضيل أو جمعه، فإنّه يدلّ على التخصيص بالصفة دون تفضيل،إذ لو قصد إلى التفضيل لاستخدم المفرد.

3.1.II التفضيل والتعجب

ربط القدامى بين التفضيل والتعجّب في التركيب والدلالة فكانوا إذا درسوا التعجب أحالوا على التفضيل، وإذا درسوا التفضيل أحالوا على التعجب. فقد جاء في «مغني اللبيب» لابن هشام (٧٠٠/٢) قوله: «والعاشر إعطاء أفعل في التعجب حكم أفعل التفضيل في جواز التصغير، وإعطاء أفعل التفضيل حكم أفعل في التعجب في أنه لا يرفع الظاهر وقد مرّ ذلك».

يستفاد من هذا الشاهد أنّ المثال: «زيد أحسن من عمرو» يعود في الدلالة إلى المثال: «ما أحسن زيدا». ففي التفضيل مقارنة لا تخلو من استحسان، وفي التعجّب استحسان لا يخلو من تفضيل. وعلى هذا كان الاستحسان حاصلا بالتعجّب والتفضيل معا، ففي التفضيل إعجاب وفي التعجّب تفضيل في الغالب. وقد أشار اللغويون العرب إلى ذلك في مواضع عدّة من ذلك قول الأنباري: «والذي يدلّ على اعتبار هذه المشابهة بينهما أنهم حملوا «أفعل منك» وهو «أفعل القوم» على قولهم: «ما أفعله» فجاز فيهما ما جاز فيه وامتنع فيهما ما امتنع فيه. فلم يقولوا: «هذا أعور منك» و«أقبح القوم عورا» كما قالوا: «ما أقبح عوره». وكذلك لم يقولوا: «هو أحسن منك حسنا» فيؤكدوا، كما لم يقولوا: «ما أحسن زيدا حسنا». فلمّا كانت بينهما هذه المشابهة دخله التصغير حملا على «أفعل» التي للتفضيل والمبالغة». (الأنباري، باب التعجب ص١١٥-١٢٤)

فالأنباري يؤكّد علاقة المشابهة بين التفضيل والتعجّب. والذي يشدّ الانتباه في كلامه هو إمكانية تعويض التعجب بالتفضيل، والتفضيل بالتعجب في بعض الاستخدام، فالوصف بالعَور لم يقع بالتفضيل في كلام العرب، وإنّما بالتعجّب

وكأنّه حلّ محلّه وجاز في المقامين: التعجب والتفضيل.

أفعل منك		
وهو أفعل القوم	}	= ما أفعله
وهو الأفعل		

والملاحظ أيضا أنّ هذه المشابهة حاصلة في المبنى إذ أجاز اللغويّون للتفضيل جوازات التعجّب، كاشتقاق التصغير مثلا من أفعل في المقامين: «فلهذه المشابهة جاز التصغير في قوله: «يا أُمَيْلِحَ غزلانا...» (نفسه، ١١٥). وهي حاصلة أيضا في المعنى: «ألا ترى أنّك لا تقول ما أحسن زيدا إلا لِمن بلغ الغاية في الحسن كما لا تقول: زيد أحسن القوم إلا لِمن كان أفضلهم في الحسن» (نفسه) فالاشتراك حاصل في معنى الاستحسان في المقامين معا، ذلك أنّ الذي بلغ الغاية في الحسن هو الذي كان أفضل القوم في الحسن.

لكن مع ذلك يبدو لنا أنّ عدم الاشتراك بينهما حاصل من جهة الخبر والإنشاء، والطلب وعدمه. ومن هنا نجد أنفسنا أمام مقاربة مختلفة لـ«أفعل التفضيل» تستند إلى نظريّة الأعمال اللغويّة. فـ«أفعل التفضيل» تنجز خبرا، وتثبت صفة أو تؤكّدها، ولا تنجز إنشاء كما في التعجّب أو المدح والذمّ.

وبحسب مقاصد القائل، وسياق القول تتغيّر الصّور التركيبية وتتنوّع. فالذي يحكم هذا التنوّع والتبدّل في رأيهم هو سياق القول ومقاصده. وليست صيغة أفضل من أخرى، ولا أكثر أدبيّة.

ومثلما ربط القدامى بين التفضيل والتعجّب في التركيب والدلالة، ربطوا بينهما والمدح والذمّ من حيث أنهما من أبواب الفعل، وبحثوا في الخصائص التركيبية والدلالية والتي تبدو في كثير من الأحيان مشتركة.

II.4.1 التفضيل وأسلوبا المدح والذمّ

تعرّض اللغويّون العرب القدامى إلى التفضيل والتعجب والمدح والذمّ في باب الأفعال. فخصّص ابن يعيش في «شرح المفصّل» بابًا لفعل التعجّب عنوانه«ومن أصناف الفعل فعلا التعجّب»(٧/ ١٣٢) وتضمّن حديثا عن التفضيل وإن كان

خصّص له فصلا هو: «فصل أفعل التفضيل»(٣/٤-٨). ونلاحظ أن ابن يعيش - كسائر اللغويين - تجنّب نعتها بـ«فعل التفضيل» أو «اسم التفضيل». كما خصّص بابا لفعليّ المدح والذمّ عنوانه «ومن أصناف الفعل فعلا المدح والذمّ» (٧/ ١٢٧).

وفعل المدح هو نِعْمَ وفعل الذمّ هو بئس. غير أنّه قد يصاغ بعض الأفعال على وزن نِعم كقوله تعالى: ﴿وحَسُنَ أولئك رفيقا﴾. و﴿كَبُرَتْ كلمة تخرج من أفواههم﴾. كما يصاغ المدح بـ«حبّذا» والذمّ بـ«لا حبذا» أيضا.

وأجاز ابن هشام اشتقاقها ممّا يشتقّ منه التعجّب، فقال: «فإنه يجوز استعماله على «فَعُلَ» بالأصالة كـ«ظَرُفَ» و«شَرُفَ»، أو بالتحويل كـ«ضَرُبَ» و«فَهُمَ». مثال: «فهُم الرجلُ زيدٌ» و«خَبُثَ الرجلُ عمرٌو».

وقد بيّن اللغويون العرب القدامى أوجه استخدام المدح والذمّ وخصائصهما البنيوية (الصياغة) والتركيبية (العمل). فأفعال المدح والذمّ لا تتصرّف، ولا يشتقّ منها اسم الفاعل، لأنها «نُقلتْ من الخبر إلى نفس المدح والذمّ، والأصل في إفادة المعنى إنما هي الحروف». غير أنّه يمكن أن تلحقهما تاء التأنيث الساكنة وصلا ووقفا مثل قولهم: «نِعْمَتِ الجاريةُ هندٌ».

واختلف النحويّون في منزلتها بين الفعل والاسم، فعدّ البصريون والكسائي المدح والذمّ فعلَين، بينما اعتبرهما باقي الكوفيين اسميْن جامديْن رَافِعَيْن لفاعليْن معرّفيْن بالألف واللام، كقوله عزّ وجلّ: «نعم العبدُ»، أو بالإضافة كقوله تعالى: «نعم دارُ المتقين».

ولمّا كان المدح أو الذمّ يفيدان التخصيص، فإنّ المخصوص يُحذف إذا كان معلوما كما في المثال الأوّل: قوله عزّ وجلّ: «نعم العبد» أي نعم العبد أيّوب. ويُذكر المخصوص بعد فاعلهما مثال: «نعم الرجل أبو بكر»، و«بئس الرجل أبو لهب».

والحاصل أنّ هذه الظواهر اللغوية تشترك في إثارة عدّة قضايا خلافية بين النحاة لاسيّما بين البصريّين والكوفيّين من قبيل منزلتها بين الاسم والفعل. وبناء على ذلك يتحدّد تأويلهم لأوجه الاستخدام ومحاولتهم تقنينها وإخضاعها للقاعدة العامّة، منطلقين في الغالب من القرآن الكريم والشعر الجاهلي والإسلامي إلى حدود القرن الثاني فترة الاحتجاج. فكيف تحوّلت الظاهرة

اللغوية المعزولة ظاهرة فنيّة وأسلوبًا في الكتابة، وهل ساهمت في رسم ملامح جنس أدبيّ مخصوص هو المناظرة الكلامية؟

2.II أفعل التفضيل في المناظرات الكلامية

لمّا كانت المفاضلة مناظرة أداتها الأسلوبية المهيمنة «أفعل التفضيل»، ولمّا كان انتشار هذا الأسلوب في خطاب المناظرة لافتا للانتباه، فقد حاولنا البحث في نظامها ومواضع انتشارها ودلالاتها واستخلاص وظائفها. فلاحظنا أنّ الجاحظ عمد إلى صياغة «أفعل التفضيل» بصيغ مختلفة، ونشرها في مواقع معيّنة وبنِسب محدّدة، ممّا ساهم في نشأة أشكال من الكلام مخصوصة.

وربّما جعلت كثافة حضور «أفعل التفضيل» في المناظرات الكلامية، بطريقة لم نألفها في ما سبقها من النصوص النثرية في الأدب العربي، وخصوصا في مستوى توزيعها وتنويع صيغها وكيفية استخدامها، مناظرات الجاحظ الكلامية طفرة أصبح أبو عثمان بمقتضاها صانع طريقة، وواضع سنّة في النثر العربي القديم. وسيتبع خطاه كُثُرٌ، لعلّ أبا حيّان التوحيدي من أبرزهم وأوضحهم وأكثرهم تصريحا بذلك.

ويبدو أنّ هذه الظاهرة لم تلفت انتباه دارسي الجاحظ وأدبه عامّة، ومناظراته خاصّة، وإن حاولوا التطرّق إلى ظواهر أسلوبية أخرى مثل الازدواج الذي حظي باهتمام كثير منهم(١). وفاتهم أنّ هذا الأسلوب الذي ميّز كتابات أبي عثمان الجاحظ لم يكن إلاّ ثمرة من ثمار التفضيل. فالتناظر في المحاسن والمساوئ وما يقتضيه من عقد مفاضلات بين الأشياء، أنشأ جملا متوازية مزدوجة حينا، مسجوعة حينا آخر.

وظاهرة التفضيل أمر يشير إليه الجاحظ في كتبه كثيرا، وينوّه به، ويبرّر

(١) نذكر منهم فيكتور شلحت اليسوعي (١٩٦٤)، وطه الحاجري (١٩٦٩).

استخدامه، ويعرّفه[1]. فالمفاضلة بحث في محاسن الكائنات ومساوئها، واستدلال عليها بالأثر والمثل والخبر، حتى يرجح الفاضل على المفضول. وليس في الرجحان فضل ولا في النقصان بخس، وإنّما المسألة معقودة على الفهم والتفهّم، أو البيان والتبيّن.

ولمّا كان الناس يتفاوتون في المحاسن والمساوئ فإنّ المفاضلة جائزة، ووجه من وجوه المعرفة. وتشمل هذه المفاضلة عدّة مستويات منها ما تعلّق بالعِرق مثلما في المفاضلة بين العرب والفرس، وبين العرب والموالي، والترك والخراسانيين. ومنها ما تعلّق بالجنس مثلما في المفاضلة بين النساء والرّجال، أو الجواري والغلمان. ومنها ما تعلّق بالشكل مثلما في المفاضلة بين التربيع والتدوير، والطول والقصر. ومنها ما تعلّق باللّون مثلما في المفاضلة بين السودان والبيضان. وفي كلٍّ محاسنُ مشهورة ومساوئُ مذكورة. «وإنّما يتفاضل الناس بكثرة المحاسن وقلّة المساوئ، فأمّا الاشتمال على جميع المحاسن والسّلامة من جميع المساوئ دقيقها وجليلها، وظاهرها وخفيّها فهذا لا يُعرف». (الرسائل١/٣٧)

وعلى هذا الأساس فإنّ موضوع التناظر في مثل هذه المناظرات، وطبيعة العلاقة بين أطرافه من أهمّ أسباب نشأة المفاضلة في أدب الجاحظ وشيوعها.

---

(١) ينظر قوله أعلاه، في مقدّمة هذا الفصل ص ١٥٩.

ونجد شواهد أخرى كثيرة منها قوله في نهاية رسالة «فخر السودان على البيضان»: «فهذا جملة ما حضرنا من مفاخر السودان. وقد قلنا قبل هذا في مفاخر قحطان، وسنقول في فخر عدنان على قحطان في كثير ممّا قالوا إن شاء الله». (رسائل١/٢٢٥).

وقوله في بداية «مفاخرة الجواري والغلمان»: «لمّا ذكرنا اختصام الشتاء والصيف، واحتجاج أحدهما على صاحبه، واحتجاج صاحب المعز والضأن بمثل ذلك، أحببنا أن نذكر ما جرى بين اللاّطة والزناة... فأردنا أن نقيم الحجة لمذهبنا في صدر كتابنا هذا.»... (الرسائل٢/٩٥)

وقوله في خطبة كتاب الحيوان: «وعبتني بكتاب الصرحاء والهجناء، ومفاخرة السودان والحمران، وموازنة ما بين حقّ الخؤولة والعمومة، وعبتني بكتاب الزرع والنخل، ... وبكتاب فضل ما بين الرجال والنساء، وفرق ما بين الذكور والإناث، وفي أيّ موضع يغلبن ويفضلن، وفي أيّ موضع يكنّ المغلوبات والمفضولات» (١/١٣).

فالتفضيل بين الأشياء مناسب جدًّا لعمل التناظر، وما يقتضيه من مواقف مختلفة، كالقول بفضل الفرس على العرب، والخراسانيين على الترك أو خلاف ذلك.

غير أنّنا لاحظنا أنّ التفضيل وإنْ شاع في وحدات من النصوص، فهو عادة لا يبلغ مرحلة التشبّع. فلم يعمَّ ولم يكن مطّردا في المناظرة الواحدة من أوّلها إلى آخرها مثلما قد توهم عناوين بعض الرسائل بذلك. وهي عناوين استند إليها بعض الدارسين كي يعتبروا هذا النوع من المناظرات مجرّد مفاضلات أو مفاخرات أو موازنات.

والذي نذهب إليه أنّ الجاحظ نعت هذا النوع من المناظرات بتلك العناوين حقّا، فتحدّث عن «فخر السودان على البيضان، وفضل ما بين الرجال والنساء، واختصام الصيف والشتاء، وعن الموازنة والتمثيل بين الحيوانات، وعن معارضة العلماء»[1] وهو في ذلك يقصد إلى الموضوع أكثر من الأسلوب الذي يستخدمه، وإن كان في هذه المناظرات تفاعل كبير بين الشكل والموضوع.

تَرِدُ «أفعل التفضيل» في موقعيْن من الفِقر المكوّنة لكلّ تدخل من الحوار التناظري سواء أكان طعنا واعتراضا أم ردّا وجوابا. وهي فِقَرٌ متتابعة في سلاسل متفاوتة العدد، قد صيغت صياغة فنيّة واكتست لبوسا أدبيّا تجلّى في توزيعها بين المتناظرين بطرق متماثلة حينا ومتباينة حينا آخر، قصيرة موجزة تارة وطويلة مسهبة تارة أخرى. وفي كلّ الحالات تكون «أفعل التفضيل» من الفقرة بمثابة المكوّن البنيوي والصوتي. فإمّا أن تأتي في رأس الفِقر فتتماثلُ البدايات وتصبح بمثابة الإطار المسيّج لنصّ التفضيل، وإمّا أن ترد في ذيل الفِقر فتكون كاللازمة التي تتردّد والقافية التي تنشد. والذي يشدّ الانتباه أنّ الأمر متعلّق بجميع الخطابات المتداخلة والمتفاعلة في نصّ المناظرة. فالأصوات العديدة التي تعجّ بها نصوص المناظرة تشترك على تعدّدها وكثرتها في أسلوب واحد قوامه «أفعل التفضيل». وسنحاول الوقوف على ذلك في مستوييْن أو خطابيْن حسب بنية الحوار التناظري ونعني خطاب الطعن وخطاب الردّ. وهما في الظاهر متعارضان متباينان لكنهما يؤولان إلى خطاب مشترك من الناحية

---

(١) يصرّح الجاحظ بأنّه يؤلّف كتب الأدب، إذ يقول مثلا في «رسالة المعاش والمعاد»: فرأيتُ أن أضع كتابا من الأدب جامعا لعلم كثير من المعاش والمعاد» (الرّسائل١/٩٥).

الأسلوبيــة على الأقلّ. إذ يرد خطاب الطعن في ثلاثة أشكال نصيّـة تمثل أهـمّ وجوه النقل والتحويل التي يجريها الناقل أو الرّاوي على كلام خصمه، وهـي:

❖ تقـديم المطاعن والـردود عليهــا بالتـداول. ونجـد هـذا الشكل في مناظرات أصحاب الحيوانات كالتي دارت بين صاحب الدّيك وصاحب الكلب في كتاب «الحيوان» للجاحظ. وهو شكل متواتر أيضا في بعض ما نقل التوحيدي أو ألّف من مناظرات. لكنّه في المقابل متواتر بطريقة أكثر في المناظرات القائمة على السؤال والجواب ممّا سنراه في الأنموذج الثاني. ذلك أنّ الانتقال إلى السؤال الثاني لا يتمّ إلاّ بعد الجواب عن السؤال الأوّل. وبهذا الشكل تُعرض سلسلة من الأسئلة والأجوبة المتعاقبة. بينما ترد صيغة التفضيل في التدخل الواحد متتابعة مثنى وثلاث ورباع إلى ما يفوق العشر أحيانا عارضة المطاعن دفعة واحدة، وهذا هو الشكل الثاني.

❖ تقديم المطاعن دفعة واحدة مع ما يصاحب ذلك من اختزال وتلخيص قد تنحدر معهما الطعون إلى الفقرة الواحدة تفتتح بها المفاضلة وتصاغ صياغة إخباريّة تقريرية كقول الجاحظ حين قدّم طعون الفرس في العرب ثقافة وحضارة:

- العجم أشرف من العرب ≠ العرب أشرف من العجم (رسائل٢/٢١)
- «قالت الشعوبية: وقد علمنا أنّ أخطب الناس الفرس». (البيان٣/١٣)

وتصاغ صياغة إنشائية من خلال الاستفهام: «أيّ العرب رأيته أضخم شأنا؟» (البيان٣/٩)، وسؤال الوزير ابن سعدان للتوحيدي: «أتفضّل العرب على العجم أم العجم على العرب؟» (الإمتاع١/٧٠). ثمّ يقع تقديم الأجوبة والرّدود بكثير من التوسّع والإطناب. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك المناظرة بين الجاحظ والشعوبية في الجزء الثالث من كتاب «البيان والتبيين»، في موضوع البيان والخطابة من جهة والعصا والمخاصر من جهة أخرى، ثمّ في العرب والعجم.

وقد تطول الطعون ويقع تقديمها بكثير من الاستفاضة والاستقصاء قبل تقديم الأجوبة والردود كالذي جاء في رسالة «مناقب الترك»، أو في المناظرة بين ابن عبيد الكاتب وأبي حيّان التوحيدي في البلاغة والحساب. وربّما وقع تقديم الطعون دون تقديم الأجوبة والرّدود ومثال ذلك ما جاء في رسالة «مفاخرة السودان على البيضان» التي أقصاها صالح بن رمضان من جنس المناظرات.

❖ وقد يقع تقديم المطاعن ضمن خطاب الردّ، فتبدأ المناظرة بالردّ. وأثناءه يتمّ استحضار بعض المطاعن وعرضها. ولعلّ من أبرز المناظرات التي تبرز استخدام المفاضلة للتعبير عن المواقف المختلفة، بل المتصادمة أحيانا، تلك التي جرت بين أبي عثمان الأديب وصديقه (العائب / الطاعن / الخصم كما يحلو للجاحظ أن يسمّيه) في موضوع فضائل الكتب ومحاسنه، والتي تضمّنت المطاعن. فهي لا تبدأ بأقوال الخصوم وإنّما بالرّدود، ثمّ تأتي ضمنها الطعون منقولة بكثير من التصرّف.

والحاصل أنّ العلاقة بين خِطابيْ المحاجّ والمحجوج في هذه المناظرات الكلاميّة محكومة بمبدأ التداخل الأمر الذي أنشأ أشكالا من المناظرات مختلفة من جهة بنائها العامّ. هذا البناء الذي صيغ وفق ثنائيّات أحكمت صياغته الفنيّة من بينها الحضور والغياب. فمن المناظرات ما قام على الطعون دون ردود. فكان ذلك مؤسّسا لما سمّي عند القدامى أدب المطاعن. ومنه ما تأسّس على الردود دون ذكر المطاعن وهو المنتشر عند الفقهاء وعلماء الدّين الذين لا يجرؤون على ذكر أقوال الخصوم ونشرها في كتب مثلما كان يفعل الجاحظ ومن بعده التوحيدي، بل كانوا ينزعجون شديد الانزعاج ممّا يفعله هذان الأديبان. وقد سبق أن أشرنا إلى تشنيع ابن قتيبة بالجاحظ لصنيعه ذاك. ويسمّى هذا النوع قديما أدب الرّدود. وأمّا الشكل الثالث القائم على التداول بين المطاعن والرّدود فهو الذي قصر عليه الدّارسون جنس المناظرة. وفي ذلك اختزال كبير وقصورُ نظرٍ في ما نعتقد.

وتتمثل السّمة الخطابيّة الثانية المميزة لهذا النوع من المناظرات من غيره في تنوّع العلاقة بين الخطابيْن في صلب المناظرة الواحدة بشكل يجعلها مندرجة في المناظرات المدوّنة والأدب المكتوب القائم على ما تسمّيه جوليا كريستيفا إعادة الإنتاج والكتابة(١). ومن الأمثلة الواضحة على ذلك المناظرة بين صاحب الديك وصاحب الكلب التي امتدّت على جزأين من كتاب «الحيوان». وهو ما لا تسمح به المدّة الزمنيّة المخصّصة للمناظرة الحقيقيّة أي في بعدها التاريخي المرجعي. وكذلك ما نلاحظه من تداخل بين مناظرتيْن فأكثر أحيانا يؤكّد أثر إعادة الإنتاج

(١) سبق أن أشرنا إلى هذا المفهوم في الباب الأوّل.

والكتابة. ونلاحظ هذا الأمر عند قراءة المناظرة بين صاحب الضأن وصاحب العنز. ففي مقاطع منها يتدخل صاحب الدّيك، وتتداخل المناظرتان بطريقة تذكّرنا بتداخل الأغراض في قصيدة واحدة أحيانا. إضافة إلى هذا فإنّ مكوّنات المناظرات الكلاميّة ومنها مناظرات أصحاب الحيوانات متماثلة تتكوّن من أخبار وأمثال وأشعار وتمثل ثقافة الجاحظ الأدبيّة وشواهد نظريّته في البيان.

إنّ إعادة الإنتاج والكتابة تخرجان الكلام من بعده التاريخي المرجعي وتنشئان منه عملا أدبيّا فنيّا مثلما يقول راباتيل، (*A. Rabatel, 2006, op.cit. p178*) ومن أقوى الأدلّة على ذلك -إضافة إلى ما سبق- وحدة الأسلوب في جميع الخطابات المكوّنة للمناظرة الواحدة بل المكوّنة لجلّ المناظرات القائمة على «أفعل التفضيل». وتظهر هذه الوحدة في مستويَيْن على الأقلّ: التركيب وما نشأ عنه من إيقاع وُظّفَ للتأثير والإقناع، والتصوير وما نشأ عنه من تخييل وُظّفَ للترغيب أو التحذير. وسنتناول بالتحليل هذيْن المستويَيْن في دراسة بلاغة التفضيل في المناظرات الكلاميّة. وهي بلاغة تدور - مثلما يقول أبو هلال العسكري (كتاب الصناعتيْن ١٩٨٤، ٤٣٧)- «على تحسين اللفظ وتجميل الصّورة».

1.2.II بلاغة التركيب: المفاضلة وإيقاع الكلام

تتكرّر صيغة التفضيل في عدد من الوحدات الصغرى المكوّنة للمناظرات الكلاميّة في نسق مسترسل وفي تراكيب نحوية وبلاغية متنوّعة مكوّنة أكثر من شكل ونسق. فمنها ما تأسّس على الخبر وهو التفضيل مثبتا ومنفيّا. ومنها ما قام على الإنشاء وهو التفضيل مقترنا بالمدح أو التعجّب أو الاستفهام.

1.1.2.II الصيغة مفردة

يأتي التفضيل مثبتا في فقرات مختلفة العدد حسب موقعها ووظيفتها. فتكون مفردة أو متعدّدة. ففي عدد من التدخلات المكوّنة للحوار بين المتناظريْن ترد «أفعل التفضيل» بَانِيَةً فقرات متوازنة كمّا (من حيث العدد) ونوعا (من حيث الصيغة). ويتراوح تواترها من الإفراد إلى التثنية فالجمع الذي لا يحدّه حدٌّ واضحٌ باستثناء اكتمال المقابلة أو استيفاء التوليد.

من ذلك أنّنا نجد «أفعل التفضيل» تتصدّر الجملة الافتتاحيّة في بعض

المناظرات. وتمثل بهذا الموقع قادحا على التناظر في موضوع محدّد. وتصاغ عادة بطريقتيْن: إمّا خبرا تقريريّا مثبتا أو منفيّا، وإمّا إنشاء من خلال السؤال الافتتاحيّ المعلن عن أهداف المناظرة والغاية منها.

أ- خبرا

تتنوّع في هذه الحالة مواقع صيغة التفضيل ودلالاتها من وحدة تناظرية إلى أخرى. فقد تستخدم لتقديم دعوى الخصم وصياغة أقواله، مثلما تُظهر هذه الوحدة الافتتاحية التي بدأ بها أبو عثمان رسالة «تفضيل النطق على الصمت»، وفيها بعض مطاعن أهل الصّمت والردّ عليها:

* من مطاعن أنصار الصّمت قول أحدهم:
«وذكرتَ أنّك وجدتَ الصّمت أفضل من الكلام في مواطن كثيرة، وإن كان صوابا. وألفيتَ السّكوت أحمد من المنطق في مواضع جمّة، وإن كان حقّا [...] وقلتَ: إنّ حفظ اللّسان أمثل من التورّط في الكلام...» (الرسائل ٤/ ٢٢٩).
* من خطاب المجيب ويمثل أنصار البيان والفصاحة قوله: «ولو كان الصّمت أفضل، والسكوت أمثل، لَما عرف للآدميّين فضل على غيرهم، ولا فرق بينهم وبين شيء من أنواع الحيوان، وأخياف الخلق...» (نفسه ٤/ ٢٣٢)

يختلف التدخلان في مستوى الصياغة: فالأوّل وهو خطاب الخصم قول قد أعيد إنتاجه بدليل القرينة السّرديّة «وذكرتَ»، بينما جاء الثاني ردّا مباشرا وقولا صريحا. ولكن هذا الاختلاف الظاهر يضعف وتظهر هشاشته أمام قرينة أسلوبية جامعة توحّد طريقة الكلام في القوليْن وإن أوهم بتعدّد مصادرها. فقد استعملت صيغة التفضيل مثبتة بطريقتيْن مختلفتيْن: فجاءت في دعوى الخصم ويمثل أنصار الصمت في رأس الفقرة متبوعة بحرف الجرّ «من» وبالمفضل عليه، مؤسّسة مقارنة تتكاثف دالاّ من خلال التكرار والترديد[1] لفقرات متشابهة وتتحّدُ دلالة لأنّها تؤكّد معنى واحدا على النحو الموالي:

---

(١) نفصّل القول في هذا الأسلوب لاحقا لأنّ البحث في هذه الفقرة منعقد على الأشكال والأنساق التي تتكوّن من استعمال أفعل التفضيل بنِسَب متفاوتة وفي مواقع مختلفة.

الصمـــت أفضل من الكلام } تفضيل مقارنة،
السكـــوت أحمد من المنطق } معادلته: ط١> ط٢

حفظ اللّسان أمثل من التورّط في الكلام

❖ خـلافـا لذلك جـاءت في خطاب المُجـيب الذي يمثل أنصـار البـيـان والفـصـاحـة في ذيل الفـقـرة، ووقع السكوت عن المفـضل عليـه. ويقـتـضي ذلك تفضيلا دالاّ على المطلق.

ولو كان ← الصمت أفضل } لمّا عرف للآدميّين فضل
ولو كان ← والسكوت أمثل } على غيرهم.

ويسـتـفـاد من هذه الوحدة تعـريف للسكوت بأنّه «حفظ اللّسـان» مع القـدرة على الكلام، خـلافـا للصـمت الذي هـو سكوت مع فـقـدان القـدرة على الكلام. والذي يدلّ على ذلك في تقديرنا هو تكرار صيغة التفضيل «أمثل» في التدخل الثاني من الوحدة في الردّ والجواب. فكلّ الكائنات خلا الإنسانَ منتصبة صامتة لا تبين ولا تستدلّ، وإن كانت تدلّ من جهة النصبة. بينما يدلّ الإنسان و يستدلّ في الوقت ذاته. فلهذه المناظرة علاقة وطيدة بنظريّة البيان عند الجاحظ.

ولمّا كـانت الدعـوة إلى الصـمت صـادرة عن الشعـوبيـة ومطاعنهم في البـيـان عند العـرب فـإنّ المنـاظرة في ذلك بـدأت هـي الأخـرى بوحـدة صـغـرى تقـوم على جملة تفضيل خبريّة مثبتة:

- العجم أشرف من العرب ≠ العرب أشرف من العجم (نفسه٢/٢١)
- «قالت الشعوبية: وقد علمنا أنّ أخطب الناس الفرس». (البيان٣/١٣)

ونجد مثيلها في أدب التوحيدي:

- «فظننّا أنّه [ابن المقـفع] يُريد الفـرس فـقلنا: فـارس أعـقل الأمم» (الإمتـاع١/٧١)

إنّ جـملة التـفـضـيل الافـتـتـاحـيّـة تتنوّع من مناظرة إلى أخـرى، وأحيـانا في المناظرة الواحـدة فـتكوّن بنى مـختلفـة باخـتـلاف المواقع التي ترد فـيـهـا صـيـغـة التفضيل:

١) العرب أشرف من العجم

٢) فارس أعقل الأمم

٣) (قد علمنا أنّ) أخطب الناس الفرس

لكنّ الجملة الافتتاحيّة قد تصاغ إنشاء فتأتي ضمن استفهام تفتتح به المناظرة.

ب- إنشاء

تصاغ الجملة الافتتاحية صياغة إنشائية من خلال الاستفهام عملا لغويّا[1]

---

(١) يعود مفهوم العمل اللغوي إلى التداوليين الذين يرون أنّنا لا نتكلّم لمجرّد الكلام، وإنّما لتنجز عملا قد يكون مباشرا كالطلب بالأمر أو بالاستفهام أو كالتعجّب. وقد يكون غير مباشر كالاستفهام الدالّ على الأمر: من قبيل هذا السؤال يلقيه المتكلّم على مخاطَبه في جوّ اشتدّت فيه الحرارة: هل يمكنك أن تفتح النافذة؟ فالسّائل في هذه الحالة لا ينتظر جوابا بالإثبات أو النفي، وإنّما يطلب بطريقة مهذّبة فتح النافذة مراعيا مبدأ الكياسة واللياقة في الخطاب كي ينجح خطابه فيدفع مخاطبه إلى إنجاز عمل. ولا يؤول الخطاب إلى الخذلان.

وكلّ حدث قول يعني عند التداوليين تحقيق ثلاثة أشياء هي:

* عمل القول: (*Acte locutoire*)، وهو إنتاج سلسلة صوتية تعبّر عن صيغ لفظيّة منظمة بحسب قواعد نحويّة وتحمل دلالة ما، أي معنى وإحالة.
* العمل المقصود بالقول: (*Acte illocutoire*)، وهو ما ينجز ونحن نقول شيئا ما، كإنجاز الاستفهام عند طرحه أو تحذير المخاطَب.
* عمل التأثير بالقول (*Acte perlocutoire*)، وهو ما يثيره قول شيء ما من تأثيرات في المشاعر والأفكار وفي أعمال السّامع أو أعمال المتكلّم أو غيرهما.

لمزيد التوسّع ينظر أوستين (مترجم إلى الفرنسيّة ١٩٦٢). وقد شرح نظريّة الأعمال اللغويّة وعلّق عليها كثير من الباحثين في الغرب وعند العرب. ومن أفضل ما اطّلعنا عليه واستفدنا منه مقدّمة كتاب أوستين المترجم إلى الفرنسيّة «*Quand dire c'est faire*» كتبها جيل لان (*Gilles Lane*)، وكتاب شكري المبخوت «نظريّة الأعمال اللغويّة»، (المبخوت ٢٠٠٨). والجدير بالملاحظة أنّ المبخوت لم يقتصر في كتابه على نظرية الأعمال اللغوية عند أوستين وإنّما تجاوزها إلى مَن جاء بعده مثل سورل (*Searle*).

مثلما نجد في هذا الخبر الوارد في كتاب «البيان والتبيين» في سياق الدفاع عن العرب: «أيّ العرب رأيته أضخم شأنا؟». أو كسؤال الوزير ابن سعدان للتوحيدي: «أتفضّل العرب على العجم أم العجم على العرب؟ فلا جدال في أنّ الاستفهام دالّ على عمل لغوي مباشر يتمثل في الاستخبار عن أضخم العرب في الأوّل، وأفضل الأمم في الثاني. لكنّه يتضمّن عملا لغويا غير مباشر يتمثل في طلب تفضيل العرب على العجم وإثبات ذلك وتقريره. لذلك يأتي التفضيل عادة في مثل هذا الموقع تامّ العناصر، مكوّنا البنية الموالية: (المفضل + أفعل التفضيل + المفضل عليه). فإذا اختلف موقعه اختلف نسقه ودخل الحذف على بعض عناصره. ومثال ذلك السؤال: «أيّ الأمم أعقل؟» (الإمتاع١/٧١). فقد شمل الاستخبار المفضلَ (أيّ) والذي جاء مبهما، وغاب المفضل عليه (من غيرها). لذلك تغيّرت بنية التفضيل: (المفضل مبهما + أفعل التفضيل + f) وتغيّر موقع «أفعل التفضيل» إذ وردت في ذيل الجملة. وفي كلّ الحالات هي تدشّن الحوار بين المتناظرين وتحدّد موضوعه.

ج- اجتماع الصيغتين: الخبر والإنشاء

قد تجتمع الصيغتان إنشاء وخبرا في وحدة سجالية صغرى مثبتة تحلّ محلّ الجملة الافتتاحيّة في المناظرة، فتعطي بنية مغايرة مثلما نجد في هذه الوحدة من المناظرة السابقة:

- قيل لأبي مسلم صاحب الدّولة: أيّ الناس وجدتهم أشجع؟
- قال: كلّ قوم في إقبال دولتهم شجعان
- قال التوحيدي: وعلى هذا كلّ أمّة في مبدأ سعادتها أفضل وأنجد، وأشجع وأمجد، وأسخى وأجود، وأخطب وأنطق، وأرأى وأصدق.» (الإمتاع١/٧٥)

تركّبت هذه الوحدة من:

* دعوى صيغت استفهاما يطلب عقد مفاضلة، ويحدّد موضوع المناظرة. لكنّ التفضيل جاء طلبا غير مباشر منسوبا إلى طرف مجهول: «قيل»، الأمر الذي يزيد في غموض الطّلب. فالعدول عن الخطاب المباشر إلى غير المباشر، والسكوت عن هويّة المتكلّم ممّا يضعف البعد المرجعي ويقوّي الجانب الأدبي في هذه المناظرة. فكأنّ التفضيل بين الناس سنّة أدبيّة أصبحت شائعة في

المجالس، بل إنّها من تقاليدها، تمثل حديث الملوك ومواضيع مسامراتهم.

* جواب صيغ بغير التفضيل على لسان أبي مسلم صاحب الدّولة. وصيغ بالتفضيل تقريرا وإثباتا على لسان أبي حيّان التوحيدي. وتبدو صيغة التفضيل في السؤال بمثابة القادح على الجواب، المهيّج على استعراض فضائل العرب. فتتالت الصفات المعبّرة عن قيم العرب في صيغة «أفعل التفضيل» في استرسال ثنائيّ موقّع بما توفّر عليه من ضروب البديع. فأفعل التفضيل في هذا الجواب أنشأت فقرات متوازية ومتماثلة من حيث عدد الألفاظ وصيغها وفاصلاتها مكوّنة موازنة وترصيعا من جهة، وجناسا وترادفا من جهة أخرى(١). لكنّ الطريف في هذه الصيغ المتواترة هو انبناؤها على التفضيل بدءا وختاما، أي إطارا وقافية. فالتماثل شمل بدايات الفقر ونهاياتها ممّا يخوّل لنا القول بأنّ أفعل التفضيل ليست مجرّد أسلوب في الأداء بل إنّها سرعان ما استحال «جنس بناء» على حدّ عبارة محمد الهادي الطرابلسي(م.م). فحين نعيد كتابة الجواب كتابة إيقاعيّة محكومة بشروط السماع والإنشاد وما يقتضيه من موسيقى في الإطار والقوافي نحصل على نصّ في المفاضلة اكتسى لبوسا أدبيّا جليّا وإن تنزّل في سياق الردّ على الدّعوى التي سبقته. فصارت المفاضلة جوابا أدبيّا في سياق سجاليّ.

أفضل وأنجد،
وأشجع وأمجد،
وأسخى وأجود،
وأخطب وأنطق،
وأرأى وأصدق.

وإنّ الخروج من صيغة الإفراد إلى صيغة التعدّد هو خروج من الأسلوب العارض في التفضيل إلى جنس المفاضلة. فإذا انطلقت المفاضلة خرج الاستعمال من الإفراد إلى التعدّد توسّعا وتكثيفا.

---

(١) سنفصّل القول في هذه الأساليب عند دراسة الصيغة متعدّدة في الفقرة الموالية.

2.1.2.II الصيغة متعدّدة

أ-التفضيل إثباتا وتقريرا

استخدم الجاحظ والتوحيدي صيغة التفضيل متعدّدة في مناظرات كثيرة. فكانت تتواتر في نسق سريع يتراوح من اثنين إلى خمسة في الوحدة التناظرية الواحدة المركبة عادة من تدخل واحد لكلّ طرف من المتناظرين. بل إنّها تهيمن أحيانا على الفقرة الواحدة من كلّ تدخل، وأحيانا أخرى على المناظرة كاملة فتنتشر في وحداتها الصغرى انتشارا كبيرا بطريقة غير مألوفة في الأدب العربي. ويضحي النصّ بأكمله وحدة سجالية كبرى مثلما نجد في «فخر السودان على البيضان». تلك الرسالة التي انبنت على أقوال السودان وغابت فيها أقوال خصومهم البيضان، أو لعلّها قُدّرت وبقيت في عداد المسكوت عنه الذي يتجلّى في أقوال السودان ذاتها. لكن لماذا أضمر الكاتب حجج البيضان ولم يفعل ذلك في «رسالة الجواري والغلمان» مثلا أو في المناظرات بين أصحاب الحيوانات حيث ينبني الحوار بين الطرفيْن المتناظريْن على التداول؟

يبدو أنّ حجج البيضان معروفة ومشهورة، وأنّ الطرافة في الحوار ووجه الإضافة يكمنان في استقصاء الفضل في المفضل عليه المعروف بالنقص، المشهور بالذمّ، وليس في الفاضل الذي شُهر فضله وذاع حُسنه.

ومن الوحدات التي قامت على تواتر التفضيل في هذه المناظرة قول السودان:

– «قال السودان في فخرهم على البيضان: ونحن أهول في الصدور، وأملأ في العيون. كما أنّ المسودة أهول في العيون وأملأ للصدور من المبيّضة. وكما أنّ الليل أهول من النهار.

– قالوا: ودهم الليل أبهى وأقوى، والبقر السود أحسن وأبهى، وجلودها أثمن وأنفع وأبقى، والحمر السود أثمن وأحسن وأبقى. وسود الشاء أدسم ألبانا، وأكثر زبدا. والدّبس أغزر من الحمر» (الرسائل١ /٢٠٣)

في هذه الوحدة تدخلان للسودان خلافا للوحدات السابقة من مناظرات أخرى حيث يتبادل فيها المتناظران الحجج. ولكن ذلك لا يخرج في رأينا الرّسالة من فنّ التناظر. فأقوال السودان موجهة إلى البيضان بصريح العبارة التي تتصدّر التدخل الأوّل. إضافة إلى ذلك فالكلام أسّس مقابلة واضحة بين ما

يقوله البيضان وما يردّ به عليهم السودان (المسودة ≠ المبيضة / الليل ≠ النهار). لكنّ أقوال البيضان اختزلت وأدرجت في أقوال السودان، فاستحال الحوار حواريّة كما عرّفها باختين[1]. وكان ذلك صيغة أدبيّة أخرى للبناء في المناظرات مثلما سبق أن بينّا.

وفي التدخّلين أشكال متنوّعة نتجت عن اختلاف المواقع التي استُخدمت فيها صيغة أفعل التفضيل:

– فهي ترد مرّة واحدة في رأس كلّ فقرة مع إضمار المفضل عليه لإضفاء صفة الإطلاق. ويتضمّن اسم التفضيل وجه الفضل مثلما توضّحه الكتابة الإيقاعية الموالية:

«ونحن أهول في الصدور
وأملأ في العيون
كما أنّ المسودة أهول في العيون
وأملأ للصدور من المبيّضة»

ولا يخفى ما في هذه الوحدة من الفنّ الناشئ عن ظاهرة أسلوبيّة ألفناها في الشعر نجدها تخترق بعض الفقرات من النثر الأدبيّ عند العرب وهي ما يسمّيه البلاغيّون ردّ الأعجاز على الصّدور[2]:

---

(١) عُرف باختين بالقول بمبدإ الحواريّة ميزة أدبيّة في روايات ديوستوفسكي. وطوّر من بعده جينيت وكرستيفا وغيرهما من الإنشائيّين هذا المبدأ وحلّلوا من خلاله أوجه العلاقة بين النصّ وما يستدعيه من نصوص أخرى.

(٢) ردّ الأعجاز على الصّدور ظاهرة بلاغيّة قديمة خصّص لها أبو هلال العسكري فصلا (الفصل ١٨ من الباب ٩، ص ٤٢٩). عرّفها بقوله: «إذا قدّمت ألفاظا تقتضي جوابا فالمرضيّ أن تأتي بتلك الألفاظ في الجواب ولا تنتقل عنها إلى غيرها ممّا هو في معناها». واعتبر «موقعها من البلاغة جليلا» ثم حدّد أنواعها. ويمكن إدراج هذه الظاهرة ضمن أسلوب التوازي عند المحدثين، وقد سبق أن أشرنا إلى ما أنجزه ياكبسون في هذا الصّدد (م م).

ونحن أهول في الصدور وأملأ للعيون

كما أنّ المسوّدة أهول في العيون وأملأ للصدور من المبيّضة

لقد أثمر التفضيل فقرات متوازية تتواتر وفق نسق ثنائيّ وتوزّع الكلمات نفسها توزيعا فنيّا في نوع من اللّعب بالكلمات.

وقد ترد «أفعل التفضيل» في صدارة الجملة مقترنة بالتوليد فيتواتر الكلام متولّدا بعضه من بعض، وتبدأ الفقرة الثانية باللفظ الذي قفلت به الأولى. ومثال ذلك ما ورد في قول السودان:

«والإنسان أحسن ما يكون في العين مادام أسود الشعر... وأكرم ما في الإنسان حدقتاه وهما سوداوان. وأكرم الأكحال الإثمد وهو أسود... وأنفع ما في الإنسان له كبده التي بها تصلح معدته... والكبد سوداء. وأنفس ما في الإنسان وأعزّه سويداء قلبه... ومن أطيب ما في المرأة وأشهاه شفتاها للتقبيل. وأحسن ما يكونان إذا ضارعتا السواد...» (ن-٢٠٥).

وبواسطة هذا التوليد الناتج من تواتر صيغة التفضيل وقع استقصاء كلّ ما هو جميل في الإنسان وله علاقة باللون الأسود وتقديمه بتدرّج فنيّ محكوم بثنائيّتيْن:

- العام والخاصّ: الإنسان، الشعر، الحدقتان، الكبد، القلب، الشفتان.
- الخارج والدّاخل: (الإنسان، الشعر، الحدقتان، الشفتان) / (الكبد، القلب).

وهذه العناصر يتولّد بعضها من بعض.

وهي ترد في هذا الشاهد متعدّدة فيقع ترديد التفضيل مثنى وثلاث في نسق سريع. ومن أمثلته:

ودهم الخيل أبهى وأقوى،
والبقر السود أحسن وأبهى،
وجلودها أثمن وأنفع وأبقى
والحمر السود أثمن وأحسن وأقوى.

ولا يخفى ما في هذه الوحدة من الفنّ الناشئ عن ظاهرة أسلوبيّة ألفناها في النثر الفنّي وهي السجع الداخلي[1] مثلما في حشو الفقرات ١و٤، والخارجي مثلما في فاصلات الفقرات الأربع. ولئن شابه السجع الداخلي ظاهرة التصريع في الشعر، فقد شابه السجع الخارجيّ أو الإطاريّ ظاهرة التقفية ممّا يجعلنا نتساءل هل أنّ بلاغة المفاضلة تستمدّ عناصرها الفنيّة من بلاغة الشعر؟ أم إنّ من الشعريّة ما ينشأ من غير الوزن؟

وجدير بالملاحظة أنّ صيغة التفضيل جاءت في هذه الشواهد مختزلة وذلك بحذف عنصرين هما المفضل عليه ووجه التفضيل. ونتج هذا عن اختلاف موقعها ونوعها الذي يُنشئ بنية مغايرة لبنية التفضيل التامّ. وفي هذا الحذف دلالة على بلاغة الصيغة، حيث يتمحّض التفضيل للمطلق، فيكون المفضل عليه المحذوف هو «الآخر» عامّة. ولا يكون هذا في الموازنة بين أمرين عادة، وإنّما في المناظرة في أمر واحد بذكر محاسنه ومساوئه، أي في المناظرات الكلامية ذات البنية البسيطة.

ولنا في نصّ المفاضلة بين العرب والفرس أنموذج طريف على صيغة التفضيل في شكلها المتعدّد ننتقل به من الشواهد المفردة إلى النصوص التي هيمنت عليها هذه الظاهرة الأسلوبية. فقد جاء في «البيان والتبيين»:

- «قالت الشعوبية: وقد علمنا أنّ أخطب الناس الفرس، وأخطب الفرس أهل فارس، وأعذبهم كلاما، وأسهلهم مخرجا، وأحسنهم ولاء، وأشدّهم فيه تحنكا أهل مرو، وأفصحهم بالفارسية الدرية، وباللغة الفهلوية أهل قصبة الأهواز»(١٢/٣)

- قلنا: *[...]* وجملة القول إنّنا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس *[...]* وفي الفرس خطباء، إلا أنّ كلّ كلام للفرس، وكلّ معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة *[...]* وكلّ شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنّه إلهام *[...]*وكانوا أميّين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلّفون، وكان الكلام الجيّد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وأقهر، وكلّ واحد في نفسه أنطق، ومكانه

(١) نكتفي بالإشارة إلى ظاهرة السجع باعتبارها عنصرا فاعلا في بناء المناظرات القائمة على التفضيل، وسنفصّل الحديث في آثاره الفنيّة لاحقا.

من البيان أرفع، وخطباؤهم أوجز، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ، أو يحتاجوا إلى تدارس.» (٢٧/٣)

يقيم الجاحظ في هذه الوحدة من المناظرة بينه وبين الشعوبية في البيان والخطابة مقابلة واضحة بين العرب والفرس. وقد استخدم كلّ طرف في تدخّله صيغة التفضيل في تناسق وتواز واضحيْن يبرزهما الجدول الموالي:

الفرس	العرب
١- أخطب الناس	١- الكلام الجيّد عندهم أظهر وأكثر
٢- وأخطب الفرس أهل فارس	٢- وهم عليه أقدر وأقهر
٣- وأعذبهم كلاما	٣- وكلّ واحد في نفسه أنطق
٤- وأسهلهم مخرجا	٤- ومكانه من البيان أرفع
٥- وأحسنهم ولاء	٥- وخطباؤهم أوجز
٦- وأشدّهم فيه تحنكا أهل مرو	٦- والكلام عليهم أسهل
٧- وأفصحهم بالفارسية الدريّة وباللغة الفهلوية أهل قصبة الأهواز	٧- وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ أو يحتاجوا إلى تدارس

نلاحظ في هذه الوحدة عددا من الخصائص الفنيّة منها: أنّ أبا عثمان قد نوّع توزيع أفعل التفضيل فجعلها في رأس الفقرة في كلام الشعوبية، متلائما مع دعاويهم والوظيفة التي يؤدّونها في المناظرة (الدعوى، الطعن)، وفي ذيلها في كلام العرب متلائما مع ردودهم والوظيفة التي يؤدّونها (الردّ، الجواب). وقد نتج عن ذلك عدد من الظواهر الأسلوبية كالازدواج والسجع، والجناس، والموازنة، والتوازي بين الفقرات، والتوليد، وتكرار الصيغ، وكان لذلك كلّه دور في إغناء إيقاع الكلام وتنويعه. ومنها أنّ «أفعل التفضيل» في الخطابيْن تبني تدرّجا دلاليّا من العام إلى الخاصّ، ومن المجمل إلى المفصّل، وتؤسّس من خلال ذلك تعريفا للخطابة والبلاغة عند العرب.

والحقيقة أنّ هذا الأسلوب تواصل مع التقدّم في هذه المناظرة بمستوياتها المختلفة، يعني في الكلام الذي جاء على لسان مختلف مَن مثل الشعوبية، والذين استشهدوا بأقوال الهند والنصارى وسهل بن هارون، وكذلك الذين استشهد بهم

الجاحظ أثناء الردّ عليهم، من الشعراء العرب، ورواة الأخبار والأمثال. ففي كلّ هذه الخطابات التي من المفروض أن تختلف وتتفاوت، نجد ظاهرة أفعل التفضيل غالبة ومهيمنة. وهذا يدلّ على أنّ صاحب الأسلوب واحد، وأنّ الجاحظ هو الذي يكتب المطاعن والردود. وقد لا يهمّنا كثيرا أن يكون أبو عثمان قد سمعها فدوّنها، أو قد اخترعها وابتدعها، وإنّما المهمّ عندنا أنّه صاغها بأسلوب واحد هو صورة من شخصيته.

وليست ردود الجاحظ على خصومه من الشعوبيّة، الطّاعنين في بيان العرب وفصاحتهم عند الخطابة والمناظرة، إلاّ جانبا من مناظرة أكبر وأوسع جرت بين العرب والعجم في قديم الأدب، وتبلورت مع الجاحظ الذي سمّاها ونمّاها. ثمّ تواصلت بعده في عصور مختلفة، فصاغها أبو حيّان التوحيدي لصديقه أبي الوفاء المهندس بعد أن قصّها على الوزير ابن سعدان في مسامراته له. وموضوعها المفاضلة بين العرب والعجم. فقد خصّص أبو حيّان التوحيدي الليلة السادسة من «الإمتاع والمؤانسة» للمفاضلة بين العرب والعجم فقال: «ثمّ حضرته [الوزير] ليلة أخرى فأوّل ما فاتح به المجلس أن قال: أتُفضّلُ العربَ على العجم، أم العجم على العرب؟ قلت: الأمم عند العلماء أربع: الرّوم والعرب وفارس والهند، وثلاث من هؤلاء عجم. وصعب أن يقال العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة، مع جوامع ما لها وتفاريق ما عندها. قال: إنّما أريد بهذا الفرس.» (٧٠/١)

ولكي لا يكون القول بتأثر التوحيدي بالجاحظ نظريّا عامّا، نقدّم أمثلة من استخدامه لصيغة التفضيل في هذه المناظرة التي رواها التوحيدي عن ابن المقفع مع جماعة من العرب منهم شبيب بن شبّة في عرصة المريد. ولئن كان استخدامه لها أقلّ من الجاحظ، فإنّه لم يخرج عن سننه في التفضيل. فقال واصفا العربيّة: «وإذا شئت أن تعرف حقيقة هذا القول، وصحّة هذا الحكم، فالحظْ عرض اللغات الذي هو بين أشدّها تلابسا وتداخلا، وترادفا وتعاضلا، وتعسّرا وتعوّصا، وإلى ما بعدها ممّا هو أسلس حروفا، وأرقّ لفظا، وأخفّ اسما، وألطف أوزانا، وأحضر عيانا، وأحلى مخرجا، وأجلى منهجا، وأعلى مدرجا، وأعدل عدلا، وأوضح فضلا، وأصحّ مصلا، إلى أن تنزل إلى لغة بعد لغة، ثمّ تنتهي إلى العربية. فإنّك تحكم بأنّ المبدأ الذي أشرنا إليه في العوائص والأغماض سرى

قليلا قليلا، حتى وقف على العربية في الإفصاح والإيماض...» (١/٧٧-٧٨)

في هذا الشاهد يراوغ التوحيدي الكاتبُ العربيّ ابنَ سعدان الوزيرَ الفارسيّ، ويخرج من ورطة السؤال بإسناد الجواب إلى ابن المقفع الفارسيّ الأصل، يُمجّد العربَ بصيغة التفضيل. لقد أجرى التوحيدي المدح والتفضيل على لسان ابن المقفع الأديب الفارسيّ، وكأنّه يلوّح إلى فضل العرب يُقرّه الفرسُ، فكيف العرب أنفسهم. ونلاحظ أنّ كلمات المفاضلة تبني تدرّجا دلاليّا وتوسّعا في معنى الجودة بعبارات الرقّة واللّين على هذا النحو:

العربيّة:
- أسلس حروفا / وأرقّ لفظا / وأخفّ اسما ← ازدواج
- وألطف أوزانا / وأحضر عيانا ← ازدواج - سجع
- وأحلى مخرجا / وأجلى منهجا / وأعلى مدرجا ← ازدواج - سجع
- وأعدل عدلا / وأوضح فضلا / وأصحّ وصلا ← ازدواج - سجع

لقد اقترن التفضيل في هذه الوحدة بالتمييز وهو ما يمكّن من عرض فضائل العرب بكثير من التوسّع والتكثيف من مقاصده تأكيد صفات الفضل في العربيّة وترسيخها. ونتج عنه ازدواج وسجع. ويبدو التوحيدي أكثر توسّعا في استخدام السجع. فلئن كان الجاحظ يستخدم في الوحدة الواحدة من المناظرة سجعا فريدا مقابل ثلاث فقرات مزدوجة، فإنّ التوحيدي قلب المعادلة مثلما يوضّحه الرسم السابق، حيث أقام الوحدة الصغرى الأولى على الازدواج وأتى بثلاث وحدات صغرى بعدها قائمة على السّجع. وهو يميل إلى استخدام صيغة التفضيل الأصليّة والتي تكون مشتقة من الثلاثي المجرّد، دون غيرها من الصيغ الأخرى التي رأيناها في مفاضلات الجاحظ، لاسيّما تلك التي تستند إلى اسم

حامل مثل «أشدّ» و«أكثر» و«أقلّ»، والتي أكثر أبو عثمان من استخدامها في المناظرة حول الكتاب مثلا(1). ويحرص أبو حيّان على أن يجعل بين الكلمات المشتقّة سببا صوتيّا ونسبا دلاليّا من مظاهره:

* الاشتراك في عدد من الحروف والمقاطع الصّوتيّة وخصوصا في بداية الكلمات وخواتمها: (أخفّ / ألطف)، (أحلى / أجلى)، (أوضح / أصحّ)، فنشأ جناس غير تامّ ساهم في بلورة إيقاع المفاضلة إذ نشأت موسيقى إطاريّة تحيط بالفقرة بدءا وختاما، وتساعد على قرع الآذان وترسيخ الكلام في الأذهان(٢).
* تغيير بعض الحروف والتصرّف فيها تقديمًا وتأخيرًا. وهو لا يغيّر المعنى وإنّما يحقق التوسّع فيه وتكثيف الجانب الوجداني عند التغني بالعربية وأهلها، ويمكن الاستدلال على ذلك بالأزواج السابقة الذكر.

وكلّ هذا يجعلنا نستخلص أنّ الكلمات التي صيغت على «أفعل التفضيل» عند أبي حيّان يتناسل بعضها من بعض. وتربطها علاقة توليد لفظيّ ومعنويّ. فتتردّد كاللاّزمة، منشئة ألوانا من البديع، معبّرة عن انفعال وجدانيّ قويّ، دافعُه حبّ العربيّة والدّفاع عنها أمام هجمات الفرس وغيرهم من العجم. وقد ذكَرَ منهم الجيهاني(٣) الذي كان «يسبّ العرب ويتناول أعراضها ويحطّ من أقدارها»

---

(١) انظر لاحقاً ص٢٢٨.

(٢) نبّه روبريا (١٩٩٣، ٥٩) إلى الوظيفة الحجاجية لمثل هذه الظواهر الصوتية. فإذا كانت القافية تأتي في الشعر للفنّ والزينة (*Harmonie*) فإنّ دورها في النثر غير ذلك. قال:

"L'homéotéleute rapproche deux ou plusieurs mots d'un même énoncé par des sonorités finales identiques .Cette espèce de rime dans la prose est une des principales recettes du slogan publicitaire ou politique, ainsi que des gros titres de la presse [...] L'homéotéleute aide à mémoriser une idée simple et fait partie des moyens classiques de matraquage médiatique."

(٣) أورد محقّقا الكتاب أنّ الجيهاني «نسبة إلى جَيْهان بمدينة خراسان»، ونقلا عن ابن النديم قوله: «إنّه من رؤساء المتكلّمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة ويصنفون في نصرة الإثنينيّة» (الهامش رقم١١، ١/ ٧٨-٧٩)

(الإمتاع ١/ ٧٨-٧٩). فعبّرت أساليب الكتابة التي صاحبت المفاضلة عن غيرة على العربيّة والعرب دفعت التوحيدي إلى أن ينتصب مناظرا مدافعا، مناضلا ذابّا عنهما بنزعة غنائيّة فيها من الإشجاء حظ كبير(١). وهذا الإشجاء ظهر أيضا عند الدفاع عن العرب والردّ على مزاعم خصمه الجيهاني وإفحامه.

ومثلما أجرى فضل العرب على لسان ابن المقفع، فقد أجرى فضلهم على لسان أبي مسلم صاحب الدّولة الذي ساوى في الظاهر بين الأمم فقال: «كلّ أمّة في مبدأ سعادتها أفضل وأنجد، وأشجع وأمجد، وأسخى وأجود، وأخطب وأنطق، وأرأى وأصدق» (الإمتاع/٧٥).

في هذه الوحدة من المناظرة ولّدت أفعل التفضيل عددا من أساليب الكتابة ممّا رأيناه في المثال السابق من فقرات متوازية تركيبيّا، متوازنة معجميّا. لكنّ الكلمات في نهاية الفقرات بدت متجانسة مشتقّاً بعضها من بعض، محققة قافية تنشد، ومعنى يترسّخ. وفي التغنّي بقيم عربيّة أصيلة كالنجدة والشجاعة والسخاء والجود ... تخصيص لهذه المفاضلة التي ساوت بين الأمم في الظاهر. وممّا يدعم ذلك قول التوحيدي في فقرة سبقت هذه الوحدة: «فللفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللروم العلم والحكمة، وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والأناة، وللترك الشجاعة والإقدام، وللزنج الصبر والكدّ والفرح، وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان»(الإمتاع ١/٧٤).

يستفاد من ظاهر الشاهد أنّ الأمم تتقاسم الفضائل، والحقّ أنّه يضمر غير ذلك. ومن العلامات الداعمة لهذا الرّأي في النصّ الخطّة الحجاجيّة المحكمة القائمة على:

---

(١) لاحظ حاتم عبيد في سياق دراسته ظاهرة التكرار في كتاب «الإشارات الإلهية» لأبي حيّان التوحيدي أنّ «الخطاب عند التوحيدي إشجائيّ (*Pathétique*) تنشد فيه الذات نقل تباريح الشوق يشتدّ بها إلى الأحبّة...، وأحال على كتاب موليني (*Molinié*) [مفاتيح الأسلوبيّة الفرنسيّة] *"Eléments de stylistique française", p159* (عبيد٢٠٠٥، ١٠٩، وانظر الهامش رقم٢ من الصفحة نفسها). نشير إلى أنّ ترجمة عنوان كتاب موليني من وضعنا.

- الابتداء بعرض خصال الأمم وتأخير الحديث عن العرب إيهاما «بترك التعصّب والميل مع الهوى».
- وفي مقابل ذلك تكثيف الصفات والتوسّع في الحديث عن خصال العرب (ثماني خصال مقابل أربع للفرس وخمس للهند وثلاث للزنج واثنتين للترك والرّوم).
- اقتباس صفات الأمم في المثال السابق من صفات العرب في هذا المثال:
أنجد = النجدة / أجود = الجود / أخطب = الخطابة

وهذا يعني أنّ التوحيدي يفضّل العرب على غيرها من الأمم بأساليب مختلفة منها:

* استخدام أفعل التفضيل: «العرب أنجد وأجود وأخطب ...»
* استخدام الوصف التقريريّ، وهو «تفضيل غير مباشر»: للعرب النجدة والجود والخطابة...»

ويعود ذلك - في رأينا - إلى تطوّر فنّ البديع في القرن الرّابع الهجري حيث ازدهر النثر الفنّي ومالت الكتابة الأدبيّة إلى الصنعة والتصنّع على حدّ عبارة شوقي ضيف (ضيف ١٩٧٣ب)، واستقرّت المناظرة فنّا أدبيّا مكتوبا، له خصائصه الأسلوبيّة التي لم تكن تخرج كثيرا عن أساليب الكتابة في النثر الأدبي عند العرب في هذا العصر. وهذا خلافا لما ساد في عصر الجاحظ من نفور من السجع لاقترانه بجنس من الكلام الدّيني في الجاهليّة هو سجع الكهّان، ومالت الكتابة النثريّة إلى الاستطراد. فتأتي المناظرة مشبعة بالأخبار والأمثال والأشعار.

ولئن مثل التوحيدي امتدادا للجاحظ في مناظراته ومفاضلاته، فإنّ هذا الفنّ سيزدهر أكثر في هذا القرن مع عدد آخر من أدباء القرن الرابع الهجري لعلّ من أبرزهم وأكثرهم صنعة فنيّة بديع الزمان الهمذاني الذي «اتخذ «أفعل التفضيل» منوالا أو قالبا مولّدا لأنواع البديع المختلفة» (صالح بن رمضان ٢٠٠١، ص٢٨٣)(١)

---

(١) لاحظ صالح بن رمضان أثناء تحليله مقطعا من رسالة الهمذاني في تفضيل العرب على العجم «أنّ صيغة «أفعل التفضيل» التي تمثل لازمة في المنافرة والمفاخرة تصبح في الرسالة منوالا وقالبا مولّدا لأنواع البديع المختلفة...»

وينطوي أدب التوحيدي على مفارقة عجيبة، ففي مواضع عديدة منه ذمٌّ صريح للمتكلّمين و«كلامهم» الذي لا يجلب خيرا ولا صلاحا. وقد كان ذلك الذمّ صريحا تارة، على لسان أبي حيّان التوحيدي، وضمنيّا تارة أخرى على لسان بعض أساتذته ومن أشهرهم يحيى بن عدي وأبو سليمان المنطقي. ولكن - في مقابل ذلك - وفي مواضع أخرى منه كثيرة افتتان بهذا الفنّ في الكتابة عموما، وبتأليف المناظرات خصوصا أدّى إلى محاكاة لطريقة المتكلّمين في إنشاء الأدب عامّة، وأدب المناظرة بصفة خاصّة. والدليل على ذلك قوليّ إذ يصرّح التوحيدي بموقفين من الكلام والمتكلمين متقابلين. فيعمّم الذمّ ويخصّص المدح لواحد منهم هو الجاحظ، وكذلك إبداعيّ إذ تنطق نصوص كثيرة من أدبه بِرُوح الجاحظ وأسلوبه وطريقته في الجدل والمناظرة.

ولعلّ من أوضح المظاهر وأدلّها على ذلك اعتماد بلاغة المفاضلة بطريقتين: أمّا الأولى فتتمثل في نقل عدد من المناظرات الكلامية في أدبه لغايات مختلفة اقتضاها السياق الذي وردت فيه. فلقد أورد التوحيدي عددا من المناظرات الكلامية منها ما تعلّق بصفات الله، ومنها ما تعلّق بقضايا كلامية كالجبر والاختيار، والشريعة والفلسفة، ودخول أطفال المشركين النار، وما يتبع ذلك من تناظر في مسألة العدل الإلهي، وغيرها من مقالات الإسلاميّين، وأمّا الثانية فتأليف مناظرات خياليّة تعلّقت بمسائل سياسية خلافية من أهمّها مسألة الإمامة وأحقية عليّ بن أبي طالب بها والموقف من الشيخين أبي بكر وعمر.

جاء هذا الطّرح الجديد لمسائل طال الخوض فيها زمن الجاحظ في مقامين: الأوّل مقام «توانس وتدريس» وذلك في كتاب «المقابسات» إذ كان التوحيدي يسأل وأبو سليمان أو يحيى بن عديّ يجيبان، والثاني مقام «تنافس ورفع تلبيس»، إذ كان يتناظر طرفان في مسألة من تلك المسائل وينقل التوحيدي ذلك للوزير ابن سعدان في مسامراته له في تلك الليالي الأربعين من «الإمتاع والمؤانسة» بكثير من التصرّف.

ومن أوجه التصرّف اعتماد «أفعل التفضيل» في المناظرة الواحدة وعلى لسان الطرفين المتناظرين في آن واحد. ومن أوضح النماذج على ذلك قوله مدافعا عن البلاغة مادحا إيّاها موضّحا أوجه الحاجة إليها مفضّلا لها على الحساب، وذلك في مناظرته لابن عبيد الكاتب الذي ذمّ البلاغة وأهلها، وحطّ

من شأنها وشأنهم، فقال محاكيا قول خصمه مُعيدا إنتاجه بأسلوب «أفعل التفضيل»:

- «كان يذكر أنّ كتابة الحساب أنفع وأفضل، وأعلق بالملك، والسلطان إليه أحوج، وهو بها أغنى من كتابة البلاغة والإنشاء والتحرير، فإذا الكتابة الأولى جدّ والأخرى هزل، ألا ترى أنّ التشادق والتفيهق والخداع فيها أكثر [...]
- قال: وإذا كانت الحاجة إلى هذه أمسّ، كانت الأخرى في نفسها أخسّ...»

استخدم المتكلّم «أفعل التفضيل» عند نقل كلام خصمه الذي حاول الإقناع بأفضلية الحساب على البلاغة، وذلك على النحو الموالي:

كتابة الحساب	أنفع	من كتابة البلاغة والإنشاء والتحرير
	وأفضل	
	أعلق بالملك	
	والسلطان إليه أحوج	
	وهو بها أغنى	

نلاحظ أنّ ابن عبيد خصم التوحيدي وظّف هذا الأسلوب في مقام حجاج للمقارنة والتفضيل. إذ فاق الحسابُ البلاغة في الفضل والنفع. وتنزّلت البلاغة منزلة أقلّ شأنا من الحساب. فقد جعل الحسابَ أفضل من البلاغة منطلقا من مقاربة نفعية. فأسّس هذا التفضيلُ ترجيحا بالمقارنة للمفضّل على المفضل عليه، وقد ساهمت بنية التفضيل في تقوية حجّة المخاطب وحمله على التسليم بهذه الأطروحة وهي قائمة على المعادلة الموالية:

المفضل + صيغة التفضيل متعدّدة (خمس مرّات)+ من + المفضل عليه

ثمّ استخدم هذا الأسلوب بطريقة أخرى تقترن فيها بالموازنة وتفيد المطلق فقال:

- « ألا ترى أنّ التشادق والتفيهق والخداع فيها أكثر[...] وإذا كانت الحاجة إلى هذه أمسّ، كانت الأخرى في نفسها أخسّ».

ففي هذا الشاهد حذف المفضل عليه، فدلّت البنية الجديدة على الإطلاق. وأسّست المفاضلة موازنة بين الفقرتين المسجوعتين. وهذا يساعد على التأثير في السامع، ويدخل في خطّة الكاتب للردّ على خصمه بطريقة تجمع بين الإقناع والإمتاع:

وإذا كانت الحاجة إلى هذه	أمسـ	س	كانت الأخرى في نفسهـا	أخسـ	س
		السجعة ١			السجعة ٢
	الفاصلة الأولى			الفاصلة الثانية	
الفقرة الأولى			الفقرة الثانية		

فللتفضيل دور في صياغة هذه الموازنة بين الحساب والبلاغة، وإخراجها في فقرتين مسجوعتين تقوّيان -بما تنشئانه من إيقاع- عوامل التأثير والإقناع، فكأنّ ضروب الإيقاع تساهم في وظيفة الإقناع، وكأنّ شأن الإقناع لا يقوم إلاّ بالإمتاع. إيقاع وإمتاع فتأثير أو إقناع، هذا هو المنهج الذي سيصاحب ردود التوحيدي على هذه الدعوى. فكيف صاغ التوحيدي الردّ على هذه الدّعوى؟

حين ننظر في الردّ الذي وضعه أبو حيّان على مزاعم خصمه نلاحظ أنّه استخدم صيغا متنوّعة منها «أفعل التفضيل»، وهي وإنْ كانت لا تتواتر في تعاقب واسترسال سريع مثلما لاحظنا في كلام خصمه، فإنّها لم تخرج عموما عن طريقته السابقة في التفضيل. وقد صاغ بهذا الأسلوب مختلف حججه التي ردّ بها على خصمه.

- فممّا جاء في ردّه قوله مجيبا:

«إمّا أن يكون حظّ البلاغة فيها [الدواوين] أكثر، وإمّا أن يكون أثر الحساب فيها أظهر».

وفي هذه الحجة المنطقية موازنة بين الفقرتيْن مثّلت موازنة بين مؤسّستين:

مؤسّستيّ البلاغة والحساب. وقد اقترن التفضيل فيها بالتوازي التركيبي والسّجع فأكّد الكاتب شكلا ومضمونا فضل البلاغة التي جمعت الحاجة والمنفعة، واشتركت فيهما مع الحساب.

إمّا أن يكون حظّ البلاغة فيها	أكثـ	ر	وإمّا أن يكون أثر الحساب فيها	أظهـ	ر
		السجعة ١			السجعة ٢
	الفاصلة الأولى			الفاصلة الثانية	
الفقرة الأولى			الفقرة الثانية		

وممّا جاء في ردّه أيضا قوله مستخدما القياس والمماثلة:

- «بقي أن تفهم أنّك محتاج إلى الأساكفة أكثر ممّا تحتاج إلى العطّارين، ولا يدلّ هذا على أنّ الإسكاف أشرف من العطّار، والعطّار دون الإسكاف، والأطبّاء أقلّ من الخيّاطين ونحن إليهم أحوج، ولا يدلّ على أنّ الطبيب دون الخيّاط [...] وأشرف الصناعات يحتاج إلى أشرف الناس، وأشرف الناس الملك، فهو محتاج إلى البليغ والمنشئ والمحرّر...»

ففي هذا الجزء من ردّه على خصمه استخدم التوحيدي المماثلة ليبطل حجة الخصم التي تعتمد الكمّ في تفضيل الحساب على البلاغة. إذ يحتاج الملك إلى كاتب بلاغة واحد وإلى عدد كبير من كتاب الحساب. وأنّ تكون الحاجة إلى الأساكفة أكثر من الحاجة إلى العطّارين، فلا يعني هذا أنّ الإسكاف أشرف من العطّار، والعطّار دون الإسكاف. وليس الطبيب دون الخيّاط وإن كان الأطبّاء أقلّ من الخيّاطين ونحن إليهم أحوج.

والذي يهمّنا في هذا الصدد هو أنّ أبا حيّان التوحيدي صاغ قياساته كلّها صياغة تفاضلية تعتمد «أفعل التفضيل» لتقديم الحجة المدحوضة. وقد ساهم أسلوب التوليد والتكرار في تمييز حجة القياس من غيرها. وهو قياس

مغالطيّ[1] اعتمده ابن عبيد المناصر للحساب. فأن يكون كُتّاب الحساب أكثر من كُتّاب البلاغة والإنشاء، فذلك لا يدلّ على أنهم الأفضل. وليس في الأكثرية دلالة على الأفضلية، وليس في الأقلية في مثال الطبيب والخيّاط دلالة على الدونيّة. وإنّما «أشرف الصناعات يحتاج إلى أشرف الناس، وأشرف الناس الملك، فهو محتاج إلى البليغ والمنشئ والمحرّر».

- واستخدم في ردّه أيضا الحجة التاريخية فقال: «وآل ابن وهب وابن ثوابة كانوا أنبل وأفضل وأعقل من أن يظنّ بهما ما لا يظنّ بخساس العبيد...» (الإمتاع١/١٠٣ وما بعدها)، ففي هذا الكلام استند ابن عبيد إلى المصير المأساوي لبعض مَن تولّى كتابة الإنشاء في عهد الواثق بالله الذي «حبس كاتبه الحسن بن وهب سنة تسع وعشرين ومائتين، وأبا الهيثم بن ثوابة سنة ثلاث وثلاثمائة حتى مات في حبسه بالكوفة... وقبض منهما أموالا جمّة» (انظر الهامش رقم ٢ من ١/ ٩٧).

فلم يكن عند التوحيدي من وسيلة لغويّة غير التفضيل لينزّه الكاتبيْن وينوّه بفضلهما:

كانوا	أنبل		
	وأفضل	من أن يظنّ بهما	
	وأعقل		

وهذا تفضيل مطلق يحقق من خلاله ردّا مفحما، فلم يعد التفضيل للمقارنة، وإنّما للتنويه والتنزيه.

والحاصل أنّ هذه المفاضلة ليست إلاّ موازنة بين مؤسّستي البلاغة

---

(١) يعود هذا النوع من الحجج إلى السفسطائيّين. وقد تصدّى لهم أرسطو في كتابه: «تبكيت السفسطائيّين»، وتحدّث عن ذلك عدد كبير ممّن درس الحجاج حديثا منهم على سبيل الذكر لا الحصر: برلمن وتيتيكا (١٩٩٢) وبلانتان (١٩٩٠)، وريبول (١٩٩١) وروبريا (١٩٩٣) وهشام الريفي (١٩٩٨) ومحمد النويري (١٩٩٨).

والحساب في نظم الخلافة الإسلامية القديمة. وقد اقترن التفضيل فيها بالتوازي التركيبي والسّجع فأكّد الكاتب شكلا ومضمونا فضل البلاغة التي جمعت الحاجة والمنفعة واشتركت فيهما مع الحساب من ناحية، والإمتاعَ من ناحية أخرى واختصت به.

وإنّ المفاضلة بين البلاغة والحساب ليست إلاّ جزءا من مفاضلة أكبر وأشمل بين العلوم عامّة ستنتشر في مصنّفات أدبيّة كثيرة لعلّ آخرها «صبح الأعشى» للقلقشندي[1]. وهي من جهة أخرى وجه من المفاضلة بين العرب وغيرهم من الأمم، لأنّ الطعن في البلاغة بدأ مع الشعوبيّة. وقد رأينا جوانب من ذلك في أدب الجاحظ، ودرسنا ردوده عليهم. وليس ابن عبيد المناصر للحساب الطّاعن في البلاغة سوى وجه آخر لبعض أنصار الصمت في مناظرات الجاحظ. وليس التوحيدي إلاّ وجها آخر لبعض أصحاب البيان والبلاغة في هذه المناظرة.

هكذا واصل التوحيدي جهود الجاحظ في الدفاع عن بلاغة العرب مستخدما «أفعل التفضيل» في تراكيب مثبتة تقريريّة تنشئ بُنًى وأشكالا مشابهة لما وضعه الجاحظ. لكنها بدت أكثر نظاما وإحكاما، وأقلّ حشوا واستطرادا. ولم يفضّل أبو حيّان واحدا من العلميْن [البلاغة / الحساب] على الآخر، وجعل الحاجة إليهما متساوية. وربّما عبّر ذلك عن منزلة الأدب المتردّية في عصره، «إذ لم يصلح الدّهر» للأديب في عهد البويهييّن الفرس، «ولم تقم سوق البيان» مثلما كان الأمر في عصر الجاحظ الذي طالما تباهى بذلك. على أنّه في مثل هذه المناظرات المجسّدة للصراع بين العرب والشعوبيّة كثيرا ما يقترن التفضيل بالنفي والحصر لاسيّما في تلك التي تبدأ بالردّ والجواب وتتضمّن بعض أقوال الخصوم.

---

(١) انظر مفاخرة طويلة بين العلوم في المجلّد ١٤ من الكتاب (١٤/ ٢٣٧) وأخرى بين السيف والقلم (١٤/٢٦٣)

ب- صيغة التفضيل مع النفي

استخدم الجاحظ في المناظرة بينه وبين الشعوبيّة التفضيل مع النفي بكثافة لافتة للانتباه. ويقترن هذا الاستخدام عادة بوظيفة الردّ على الطعون ودحضها، ومن أمثلة ذلك قوله مشنّعا بالخصم وأقواله:

* واعلم أنّك لم تر قوما قطّ

أشقى
ولا أعدى على دينه
ولا أشدّ استهلاكا لعرضه
من هؤلاء الشعوبية

ولا أطول نصبا
ولا أقلّ غنما
من أهل هذه النحلة
(بيان٣/٣٩)

لقد أضفى النفي على التفضيل صفة الإطلاق والتعميم، ممّا يجعل الحكم الصادر أكثر تأثيرا في الحاضرين.

* وفي سياق استقصاء فضل الأسوَد من كلّ شيء حيوانا كان أو نباتا أو جمادا، كرّر الجاحظ صيغة «أفعل التفضيل» مقترنة بالنفي والحصر في فقرات متتالية متوازية. منها هذه الفِقر التي تمجّد الأسوَد من النبات إذ يقول السّودان:

- «وليس في الأرض عود أحسن خشبا، ولا أغلى ثمنا، ولا أثقل وزنا، ولا أسلم من القوادح، ولا أجدر أن ينشب فيه الخطّ من الأبنوس» (الرسائل ١/٢٠٤).

* من ذلك أيضا قوله في معرض ردّه على عائب كتبه:

«وعبت الكتاب:

ولا أعلم جارًا أبرّ

ولا خليطا أنصف

ولا رفيقا أطوع

ولا معلّما أخضع

ولا صاحبا أظهر كفاية

ولا أقل جناية

ولا أقلّ إملالا وإجراما

ولا أحفل أخلاقا

ولا أقلّ خلافا وإجراما — من الكتاب

ولا أقلّ غيبة

ولا أبعد من عضيهة

ولا أكثر أعجوبة وتصرّفا

ولا أقلّ تصلّفا وتكلّفا

ولا أبعد من مراء

ولا أترك لشغب

ولا أزهد في جدال

ولا أكفّ عن قتال

ولا أعلم قرينا أحسن موافاة

ولا أعجل مكافأة

ولا أحضر معونة

ولا أخفّ مؤونة

ولا شجرة أطول عمرا — من كتاب

ولا أجمع أمرا

ولا أطيب ثمرة

ولا أقرب مجتنى

ولا أسرع إدراكا

ولا أوجد في كلّ إبّان

في هذا الردّ استرسال لصيغة التفضيل لافت للانتباه، اشتقّ بعضها من الثلاثي: «أنصف / أطوع / أخضع». واشتقّ كثيرٌ منها من غيره بواسطة «أشدّ أو أكثر أو أقلّ» متبوعة بمصدر على التمييز: «ولا أقلّ غيبة / ولا أبعد من عضيهة / ولا أكثر أعجوبة وتصرّفا».

والمهمّ أنّ التفضيل عند الجاحظ يتمّ في الغالب بصيغتين: الأولى باشتقاق «أفعل» من الثلاثي، والثانية باستخدام المصدر من غير الثلاثي مسبوقا بالاسم الحملي «أكثر» أو «أقلّ» أو «أكبر» أو «أصغر» أو «أشدّ»... وقلّما لجأ إلى الصيغ الشاذة. وهو في ذلك مستجيب لِما قرّره اللّغويّون العرب في هذا الصّدد. وليس هذا في الحقيقة هو المهمّ، وإنّما الذي يلفت الانتباه كون التفضيل يأتي في ردّ الجاحظ قائما على بنيتّين مثبتة ومنفية، على النحو الموالي:

* «ولا أعلم جارًا أبرّ من كتاب»

ولا أعلم + جارًا + أبرّ + من + كتاب = نفي+ «هو أفعل منه»
= نفي+(الطرف ١ > من الطرف ٢) = الطرف ١ < من الطرف ٢
= الكتاب أبرّ من كلّ جار

* «ولا أزهد في جدال»

ولا F + أزهد في جدال+ من + كتاب = نفي+ (الطرف ١ (Φ) > من الطرف ٢) = الطرف ١ < من الطرف ٢ = الكتاب أزهد في جدال+ من + (Φ)، الكتاب أزهد في الجدال من غيره

وإذا كان النفي في الخطاب الحجاجي عامّة يأتي في الردّ لدحض أطروحة الخصم وإبطال مزاعمه، فإنّ الجاحظ استخدمه أيضا للإثبات وتأكيد الحجة المقابلة.

واللافت للانتباه أنّ صيغة التفضيل تأتي في الغالب في رأس الفقرة، فتتصدّرها وتكون بمثابة اللازمة تتردّد من مقطع من الكلام إلى آخر. وقد

تنوّعت مستويات تردّدها واختلفت، فمنها ما جاء صفة مثبتة لموصوف منفيّ، حيث ينفي المتكلّم المحتوى القضوي للنواة الإسنادية التي تكوّن موضوع النفي: «ولا أعلم جارًا أبرّ من الكتاب»: فنفيُ العلم بِمَنْ يفضل الكتاب في البرّ، يتضمن إقرارا بأنّ الكتاب أبرُّ جار. ولا يخفى ما في هذا الإقرار من صورة حجاجيّة قائمة على تشبيه الكتاب بالابن البارّ بوالديه. والنفي في هذا السياق التركيبي لم يُلغِ الصفة بل أقرّها وأثبتها، وهو نفي سجاليّ: *(Négation polémique)*(١) اقتضاه السياق القولي المندرج فيه والمسكوت عنه ونعني قول الخصم: مصاحبة الجار والصديق والرّفيق أفضل من مصاحبة الكتب. ففي حالة النفي السجالي -مثلما يقول موشلار(*J.MOSCHLER*) - «فإنّ مدى النفي يشترط تحقيق عمل لغوي مخالف للعمل اللغوي لمحتوى القول المنفي» (*J.MOSCHLER 1996, p107*).

وقد تمكّن الجاحظ من خلال النفي من أن يبرز أهميّة الكتاب في حياة الإنسان ومنزلته، فهو الابن البارّ، والخليط المنصف، والرّفيق المطيع، والمعلّم الخاضع، والصاحب ذو الكفاية. ولقد تمّ إقرار ذلك بنفي المثيل والكفء. و تتولّد من الصاحب الكفء سلسلة من الصفات المتعاقبة التي تأتي منفية هذه المرّة لموصوف مثبت، إذ ينفي المتكلّم وجه الفضل والصّفة كما في قوله: «ولا أزهد في جدال»: فلئن تعلّق النفي في هذا السياق التركيبي بالصفة مباشرة، والتي هي وجه الفضل في هذه المفاضلة، وبدا النفي وصفيًا (*Négation descriptive*) في

---

(١) نقل موشلار (*J.MOSCHLER1996) , p107-117*) و شكري المبخوت (٢٠٠٦، ٢٤١) عن ديكرو (١٩٧٨، ٣٨) تمييز النفي السجالي (*Négation polémique*) من النفي الوصفي (*Négation descriptive*). فالأوّل هو الذي «لا يحقق دوما نفيا لمحتوى القول»، وإنّما «يَردُ على أنّه دحض لقول موجب يُناظره»، والثاني «تكون دلالته وصفية في الغالب ويمثل إثباتا لمحتوى سالب دون إحالة على إثبات مناقض له. وعبارة وصفي تعني حالة الأشياء في الكون». وأكّد المبخوت (٢٠٠٦) دور المقام في تحديد وظيفة النفي: الوصف أو السّجال من خلال بعض الأمثلة التي أوردها ديكرو: ففي قولنا: «ليس هذا الحائط أبيضَ»: نفي وصفيّ في الظاهر، لكنّه يغدو سجاليًا متى توجّه به المتكلّم إلى دهّان اتفق معه على أن يدهن الحائط باللّون الأبيض لكنه لم يفعل. وكذلك في المثال: « ليس ملك فرنسا أصلعَ»، فإنّ النفي جاء سجاليًا لأنّه ليس لفرنسا ملك أصلا.

الظاهر ودون اعتبار السياق الحجاجي للجملة، فإنّه في الحقيقة لا يخرج عن النفي السجالي الذي سبق أن أشرنا إليه. فسياق الردّ جعل هذا الصاحب مطهَّرا من العيوب، بريئا من الذنوب التي علقت بالجار والصديق والقرين. لقد جاء النفي يمجّد الكتاب بدرء المساوئ والعيوب عنه: من معصية وصلف، وخيانة وملل، وجُرم ونكران فضل، وقلّة معونة وكثرة مؤونة... وفي سلّم هذه العيوب يكون الكتاب هو «الأقلّ» و«الأزهد» و«الأترك» و«الأبعد» و«الأكفّ»، مقارنة بعموم الأصحاب. لكن في مقابل ذلك فإنّ الكتاب هو «الأكثر»، و«الأحفل» و«الأحسن» و«الأسرع» و«الأعجل» و«الأحضر» و«الأخفّ»، إذا تعلّق الأمر بالصفات المحمودة. تلك هي المقابلة التي أقامها الكاتب بين نفي المساوئ وتقليلها، وإطلاق المحاسن وتكثيرها. وهي بمثابة الإطار المولّد لهذه المفاضلة. ففي المجموعة الأولى قدّمت الصفات مشتركة في دلالة سلبيّة تؤسّس لمعنى النقص والقلّة، خلافا للمجموعة الثانية التي تشترك في التعبير عن دلالة إيجابية وتؤسّس لمعنى الزيادة والكثرة. غير أنّ النقص يغدو إيجابيّا بالنظر إلى محتوى النفي، فهو نقص في العيوب. وتغدو الكثرة مؤكّدة ما أثبته النفي. وبهذا الشكل يتضافر النفي والإثبات في هذا الاستخدام الكثيف لأفعل التفضيل للدلالة على فضائل الكتاب. ويغدو النفي وصفيّا من جهة أنّه يساند الإثبات في تمجيد الكتاب، وسجاليّا من جهة أنّه يأتي ردّا على مَنْ ذمّ الكتاب أو عدّد مساوئه. وقد وجدنا في «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر الجرجاني(ص٩٦) رأيا طريفا فيه إلماع إلى وظيفة النفي الحجاجية. إذ قال في معرض توضيحه الفرق بين «ما فعلتُ» و«ما أنا فعلتُ»: «تفسير ذلك أنّكَ إذا قلتَ: ما قلتُ هذا كنتَ نفيتَ أن تكون قد قلتَ ذاك، وكنتَ نُوظرتَ في شيء لم يثبت أنّه مقول. وإذا قلتَ: ما أنا قلتُ هذا كنتَ نفيتَ أن تكون القائل له، وكانت المناظرة في شيء ثبت أنّه مقول». لقد تفطّن الجرجاني إلى أنّ النفي لا يكون إلاّ في سياق التناظر، وهذا موقف طريف -في ما نعتقد- لما يتضمّنه من وعي بما يُحيل عليه النفي من حواريّة. وكلّ هذا يفسّر تمجيد الجاحظ الكتاب في غنائيّة منقطعة النظير. فقد أطلق عنان المدح في سلاسل من التفضيل متماثلة كمّا: إذ تراوحت المقاطع بين أربع فقرات تفضيل واثنتيّ عشرة فقرة. وهي متماثلة نوعا أيضا إذ يأتي التفضيل مقترنا ببعض أساليب الكلام شكّلت أدبيّة المناظرة منها:

* الترادف[1]، ويظهر في الوحدة الصغرى الأولى من نصّ التفضيل السابق وقد حلّ في فواصلها على النحو الموالي:

لا أعلم جارًا أبـرّ
ولا خليطـا أنصف
ولا رفيقـا أطـوع } من كتاب
ولا معلّمـا أخضـع
ولا صـاحبـا أظهر كفاية

إنّ اسم التفضيل يتكرّر في ذيل كلّ فقرة باعتباره دالاّ متعدّدا، غير أنّه لا يؤسّس إلاّ معنى واحدا ينتمي إلى حقل دلالي مداره على البرّ والنصفة والطاعة: (أبـرّ / أنصف / أطـوع / أخضـع / أظهر).

وانتشر الترادف في مكوّن آخر من مكوّنات التفضيل هو المفضل عليه الذي تعدّد في مستوى الدوالّ أيضا لتأكيد مدلول واحد له علاقة بالجار والصديق: (جارًا/ خليطـا/ رفيقـا/ معلّمـا/ صـاحبـا)، فانعقد التفضيل في هذه الوحدة على معنى البرّ والخير والخصال المحمودة.

ولئن قام الترادف على تنويع الدوالّ وتكرير المدلول، وهيمن على عناصر التفضيل في مكوّنات كلّ فقرة من فقرات الوحدة السابقة، فإنّ الترديد سيشمل الدوالّ أيضا وسينتشر في مكونات جلّ الفقرات المكوّنة للوحدة الثانية من نصّ التفضيل المتعلق بالكتاب.

* الترديد[1] في الوحدة الصغرى الثانية من نصّ التفضيل:

---

(١) هو تكرار المعنى بأكثر من دالّ واحد، خلافا للجناس الذي ينعقد على تكرار الدالّ الواحد لأكثر من معنى، ينظر ابن الأثير «المثل السّائر» ٢/١٨٩.

(٢) قال ابن رشيق: «والترديد هو أن يأتي الشاعر بلفظة متعلقة بمعنى، ثمّ يردّها بعينها متعلقة بمعنى آخر في البيت نفسه أو في قسم منه» وردّه إلى معرفة الكُتّاب «باختيار الألفاظ وطرق البلاغات» (١/٣٣٣)

ولا أقل جناية
ولا أقلّ إملالا وإجراما
ولا أحفل أخلاقا } من كتاب
ولا أقلّ خلافا وإجراما
ولا أقلّ غيبة

وقد توزع الترديد في هذه الوحدة على مستويات مختلفة منها:

- المستوى التركيبي، ويتجلّى من خلال ترديد صيغة النفي السّجالي: (ولا ...)
- المستوى المعجمي، ويظهر من خلال ترديد اسم التفضيل «أقلّ» لفظا واحدا متكرّرا.
- المستوى الإيقاعي، ويدرك من خلال ترديد صيغ المفضل عليه: مصادر على أوزان متماثلة أو متقاربة منها إفعالا وأفعالا.

وقد انعقد التفضيل على المعاني المذمومة كالخلاف والجناية والجريمة. وبهذا تنبني مقابلة واضحة بين الوحدتين الصغريين من نصّ التفضيل، «فقد ضادّ /المؤلّف/ وطابق في المعنى، وإن كان اللفظ تجنيسا مردّدا»[1]. ومن هنا نخلص إلى اقتران التفضيل بالمقابلة.

❖التقابل[2] ويظهر في الوحدة الصغرى الثالثة من نصّ التفضيل:

ولا أكثر أعجوبة وتصرّفا } من كتاب
ولا أقلّ تصلّفا وتكلّفا

يستخدم الجاحظ في بعض فقرات التفضيل اللفظ وضدّه، ويتجلّى ذلك من خلال:

(١) ذكر ابن رشيق هذا الاستنتاج في معرض استحسانه للترديد في بيت لابن العميد (نفسه).

(٢) عرّف ابن رشيق (العمدة ٢/ ٥-٢٠) المطابقة فقال: «المطابقة عند جميع الناس جمعك بين الضدّين في الكلام»، وعرّف المقابلة بقوله: «أكثر ما تجيء المقابلة في الأضداد فإذا جاوز الطباق الضدّين كان مقابلة».

- اسم التفضيل: (أكثر ≠ أقلّ)
- المفضل عليه: (أعجوبة وتصرفا ≠ تصلفا وتكلّفا)

وأكّدت المقابلة ما يتحلّى به الكتاب من كثرة في المحاسن وقلّة في المساوئ.

والحاصل أنّ الردّ على المطاعن في الكتاب جاء في نصّ ظاهره تفضيل رتيبٌ وباطنه تلوين أسلوبيّ عجيبٌ. وهو علامة أسلوبيّة كان لها - في ما نعتقد - شأن عظيم في بلورة سحر الكلام في النثر الأدبيّ أيضا. أضف إلى ذلك أنّ السياق الحجاجي الذي وردت فيه هذه الرّدود لم يُفقّر الكلام السجالي أو بعبارة مارك أنجنو «نثر الفكرة» شعريّا مثلما حصل في كثير من الأشعار التي اخترقتها نزعة حجاجية واضحة والتي مثلت في المقابل «شعر الفكرة». ومن أشهرها «لزوميّات» أبي العلاء المعرّي[1]. فنثر الفكرة يسير بهذا الاختيار الفنّي في اتجاه الأدب والأدبيّة، خلافا لشعر الفكرة الذي يخرج بدونه من الأدب والأدبية. ويكفي في هذا الصّدد أن نذكّر برأي ابن خلدون الشهير في شعر أبي العلاء المعرّي إذ يقول: «كان الكثير ممّن لقيناهم من شيوخنا في هذه الصناعة الأدبيّة يرون أنّ نظم المتنبي والمعرّي ليس هو من الشعر في شيء لأنّهما لم يجريا على أساليب العرب فيه» (المقدّمة، فصل في صناعة الشعر، ص٥٧٣)

ويتجلّى سحر البيان في النثر الأدبي أيضا في ما نتج عن التفضيل مقترنا بالترادف أو الترديد أو التقابل من ظواهر أسلوبية أصبحت بمثابة العلامات المميزة لكتابات هذا الأديب. وهي مشتركة بين أشكال التفضيل السابقة، ومن أوضحها وأظهرها:

- الموازنة[2] بين الفقرات في كلّ وحدة من نصّ التفضيل. وجدير بالملاحظة أنّ الفقرة لا تكون دائما مطابقة للجملة النحوية، وإنّما هي جملةٌ قائمة على بنية التفضيل بعناصره الثلاثة المذكورة في التمهيد النظري الوارد في رأس هذا

(١) أنجزنا بحثا في هذا الموضوع كان من أبرز رهاناته تبرير عدول أبي العلاء المعرّي عن لزوم ما يلزم إلى لزوم ما لا يلزم، والبحث في نتائج ذاك العدول الفنية. (العيّادي ٢٠٠٠)

(٢) عرّفها ابن الأثير في «المثل السّائر» بقوله: «هي أن تكون ألفاظ الفواصل من الكلام المنثور متساوية في الوزن [...] وللكلام بذلك طلاوة ورونق وسببه الاعتدال. وإذا كانت مقاطع الكلام معتدلة وقعت من النفس موقع الاستحسان» (١/ ٢٧٨)

الفصل: (المفضل + أفعل التفضيل + المفضل عليه). وقد تصرّف الجاحظ في توزيع تلك العناصر الثلاثة حضورا وغيابا، وأنشأ بواسطة ذلك أشكالا متنوعة من التفضيل سبقت الإشارة إليها. وتُبيّن الوحدات السابقة بوضوح حضور الموازنة بين فقرات التفضيل التي تركّبت من ألفاظ متساوية العدد وفواصل متساوية الوزن وقد تشترك فواصلها في الحرف الأخير فنحصل على فقرات مسجوعة.

- السجع: استعمله الجاحظ بأنواعه الثلاثة[1]، ولكنّ المرصّع منها كان أكثر انتشارا وهيمنة على مفاضلات الجاحظ. وكأنّ هذا النوع من السجع المولّد الحقيقيّ للموازنات وألوان التجنيس أيضا، بل إنّه يضحى أحيانا بمثابة الإطار المسيّج لنصّ المفاضلة.

لا أعلم جارًا أبرّ
ولا خليطا أنصف
ولا رفيقا أطوع
ولا معلّما أخضع
ولا صاحبا أظهر كفاية
ولا أقل جناية

بدت الفقرات في هذا المقطع متوازنة متوازية، تتشابه في عدد الكلمات وفي الوزن الذي صيغت عليه الفواصل وهو وزن التفضيل. ويدا منها الزوج الأوّل قائما على الازدواج والثاني والثالث على السّجع وهو من المرصّع لأنّه اقترن كما بينّا بالموازنة.

---

(١) قسم البلاغيون السجع ثلاثة أنواع هي: - المطرّف وهو أن تشترك الفاصلتان في الحرف الأخير وتختلفا في الصيغة الصّرفيّة

- المتوازي وهو أن تشترك الفاصلتان في الحرف الأخير وفي الصيغة الصّرفيّة.
- المرصّع وهو أن تشترك الفاصلتان في الحرف الأخير وفي الصيغة الصّرفيّة، وأن تشترك الكلمات المكوّنة للفقرتين في الصيغة أيضا فتنشأ موازنة كالتي رأيناها في ما سبق. وقد احتفى القدامى بهذا النوع الثالث كثيرا وعدّوه من صميم بلاغة النثر الفنّي. (ابن الأثير، ١٩٣/١ وما بعدها).

ولكن قد يبدأ المقطع بهذا الضرب من السّجع وينتهي به مثلما في الأنموذج الموالي:

ولا أعلم قرينا أحسن موافاة

ولا أعجل مكافأة

ولا أحضر معونة

ولا أخفّ مؤونة

ولا شجرة أطول عمرا

ولا أجمع أمرا

فالسّجع - كالمقابلة في المقطع السابق- أضحى إطارا مسيّجا لهذا المقطع من نصّ المفاضلة. ومن شأن الترصيع أن يثمر كلمات متجانسة تنتشر بين تلك الفقر.

- الجناس[١]، وهو من نتائج السجع والموازنة معا، فألفاظ جملة التفضيل تأتي متجانسة في بعض النماذج ومنها هذا الشاهد من المثال السابق: «ولا أكثر أعجوبة وتصرّفا ولا أقلّ تصلّفا وتكلّفا من كتاب»، فبين التصرّف والتصلّف جناس «تتساوى حروف ألفاظه في تركيبها ووزنها»[٢] مع تغيير حرف منها، فقد تغيّر حرف الرّاء بحرف مجاور له في الخصائص الصوتية كاللّين والرّخاوة وهو اللاّم، لكنّ الجوار اللفظي بين الدّالّيْن المتجانسيْن أسّس تقابلا دلاليّا خلافا للمعهود، فمن شأن الجناس أن ينشئ تماثلا في الدالّ واختلافا في المدلول.

ولئن كانت هذه الأساليب الفنيّة تندرج في ما يعرف في البلاغة العربيّة القديمة بمحسّنات الألفاظ[٣]، وارتبطت بالحرص على إخراج الكلام موقّعا

---

(١) المجانسة عند ابن الأثير: «أن يكون اللفظ واحدا والمعنى مختلفا» (نفسه، ١/ ٣٣١).

(٢) ذكره ابن الأثير ضمن أنواع التجنيس، (١/ ٢٤٦).

(٣) قسّم ابن الأثير في «المثل السائر» ضروب البيان في الكلام إلى «صناعة تأليف الألفاظ» وخصّ بها الجزء الأوّل منه و«صناعة المعاني» وقصر عليها الجزء الثاني منه. قال في مقدّمة الكتاب: «وقد بنيته على مقدّمة ومقالتين: فالمقدّمة تشتمل على أصول علم البيان والمقالتان تشتملان على فروعه. فالأولى في الصناعة اللفظية والثانية في الصناعة المعنويّة» (١/ ٥).

موشّحا بضروب البديع، وإن لاحظنا بعض وظائفها الحجاجيّة في ما سبق، فإنّ في نصّ المفاضلة السابق ما تعلّق بمحسّنات المعاني ويشمل أساليب الإنشاء من ناحية وألوان البيان من ناحية أخرى.

ج- التفضيل إنشاء

حرص أبو عثمان وأبو حيّان على تنويع التفضيل بنية وأسلوبا مثلما بيّنته الأمثلة الشواهد في ما سبق. على أنّ ذلك لم يكن ليبلغ مرحلة الإشباع الذي يُحدث الملل والكلل، ويبعث على السآمة والضجر، ممّا عدّه الأديبان عدوّ الكتابة اللّدود، ومَثّل هاجسا أرّقهما. عليه نبّها، ومنه حذّرا، وبه طريقتهما في التأليف والكتابة برّا. فكانا يخرجان من شكل إلى شكل ومن أسلوب إلى آخر. وقد حاولنا بيان هذا التنوّع في الشكل والأسلوب في ما اتصل بالتفضيل أساسا. وفي هذا الإطار جاء تطعيم التفضيل في المناظرة بين الجاحظ وخصمه العائب في الكتاب بغير التفضيل، يؤدّي عمل التفضيل: إنّه المدح والذمّ، والتعجّب.

* التفضيل مقترنا بالمدح والذمّ والتعجّب

إنّ التحوّل من التفضيل إلى المدح والذمّ هو تحوّل من الخبر إلى الإنشاء. ولكنّهما في الحقيقة يشتركان في الإحالة على عمل لغويّ واحد هو إثبات التفضيل استحسانا أو استقباحا، وترجيح المفضل على المفضل عليه. وقد تفطّن إلى ذلك اللغويّون العرب فأعادوا التعجّب إلى التفضيل، والتفضيل إلى التعجّب مثلما سبق أن نبّهنا على ذلك في رأس هذا الفصل. فالمفضِّلُ إنّما ينجز عملا لغويّا ضمنيّا هو التعبير عن الاستحسان بزيادة ذلك الفضل في المفضَّل، أو عن الاستقباح من نقص الفضل فيه. وذاك شأن المتعجِّب، فهو ينجز عملا لغويّا ضمنيّا يتمثل في تفضيل المستحسَن على غيره، أو في استهجان المستقبَح وازدرائه. والكلّ يستخدم «أفعل» التي للتعجّب في حال التعجّب، أو المدح والذمّ في حال الاستحسان أو الاستقباح.

ولئن كان استخدام «أفعل التفضيل» غالبا على هذا النوع من المناظرات ومهيمنا، تنوّعت أوجه استخدامها، ووظائفها، فإنّ اقترانها بهذَيْن الأسلوبيْن ساهم في توليد دلالات إضافية تطلّبها السياق الجديد الذي وردت فيه.

لقد استخدم الجاحظ أسلوب المدح[1] أيضا، وهو الأسلوب الملائم لإنشاء مناظرة أدبيّة[2]، ولطبيعة الوظيفة التي يضطلع بها في هذه المناظرة الأدبيّة، أي للردّ والجواب. فوظّفه لذكر فضائل الكتاب ومدحه وتمجيده في إطار ردّه على خصمه الغائب بطريقة لافتة لانتباه القارئ، مثيرة له، قارعة سمعه، فقال في مقطع منه: «فعِبْتَ الكتابَ، ونِعم الذخرُ والعقدة هو، ونعم الجليس والعدّة، ونعم النشرة والنزهة، ونعم المشتغل والحرفة، ونعم الأنيس لساعة الوحدة، ونعم المعرفة ببلاد الغربة ونعم القرين والدّخيل ونعم الوزير والنزيل».

ويُظهر هذا النموذج بوضوح بعض خصائص كتابة الجاحظ الأسلوبية عامّة والإيقاعية خاصّة. وقد أردنا أن نوضّح جوانب من ذلك بتنزيل مقطع المدح في السياق العام الذي ورد فيه، قال الجاحظ:

فعبتَ الكتاب:
ونِعْمَ الذخرُ والعقدةُ هو،
ونعم الجليسُ والعُدّةُ،
ونعم النشرةُ والنزهةُ،
ونعم المشتغلُ والحرفةُ،

---

(١) ذكر عبد الله صولة (١٩٩٨، ٣٠٤-٣٠٥) في معرض تقديمه لكتاب برلمان وتيتيكا «مصنّف في الحجاج- الخطابة الجديدة» أنّ المدح والذمّ ارتبط في الثقافة اليونانية بجنس من الخطابة هو الأفودقطيقي المنافري (*Epidictique*) وقد أُلحق بالأدب فقال: «لئن كان نوع الخطب المشوري (*Délibératif*) يشير بما هو نافع أي بما هو أفضل، وكان نوع الخطب المشاجري (*Judiciaire*) يدافع عمّا هو عدل، فإنّ نوع الخطب البرهاني مداره على المدح والذمّ فلا يهتمّ إلاّ بما هو جميل أو قبيح... وفي حين ألحق النوع الأوّل وهو المشوري بالفلسفة وألحق الثاني وهو المشاجري بالجدل، ألحق الثالث وهو البرهاني بمعنى الأفودقطيقي هنا بالأدب (النثر الأدبي). فقد كان يشترط في هذا النوع الثالث الذي مداره على الجميل أن يكون خطابا جميلا أيضا» (أحال الكاتب على ص٦٤ من الكتاب المذكور).

(٢) «أكّد برلمان وتيتيكا أنّ النوع التثبيتي المنافري من الخطب هو النوع الوحيد القريب من الأدب لاعتماده الوسائل الأدبيّة»(م م، ٦٦)

ونعم الأنيسُ لساعة الوحدة،
ونعم المعرفةُ ببلاد الغربة
ونعم القرينُ والدّخيلُ
ونعم الوزيرُ والنزيلُ.

بدأ الكاتب تمجيد الكتاب في هذا المقطع من ردّه مدحا، فكرّر فعل المدح «نِعم» في نسق سريع وبكثافة واضحة، وفي هذا المدح استحسان وتمجيد. ثمّ جاء التقرير والإثبات مقترنا بالبناء للمجهول تارة وبالشرط تارة أخرى. وانتهى المقطع من الردّ استفهاما وتعجبا أفاد معنى الافتقاد. وفي كلّ ذلك تفضيل وتمجيد. فتنوّعُ الأساليب والطرق الفنية وُظِّف لأداء عمل لغويّ واحد هو التعجّب استحسانا وتفضيلا، كذلك فإنّ توزيع الكلام على فقرات متوازية أنشأ إيقاعا أغنى موسيقى الكلام في المناظرة، هو إيقاع المفاضلة بناء ودلالة.

لقد أصبح الخطاب التناظري يماثل الشعر في أخصّ خصائصه، لِما تضمّنه من ظواهر إيقاعيّة أنتجتها صيغة التفضيل، لعلّ من أهمّها السّجع المرصّع الذي يقترن بالموازنة. وهو أسلوب يلفت الانتباه في المقطع الأوّل من الشاهد السّابق القائم على المدح بـ«نعم»، فهذا الأسلوب ساهم في بناء مخصوص للفقرات والفواصل، ومثال ذلك قوله: «ونعم القرينُ والدّخيلُ – ونعم الوزيرُ والنزيلُ»

ونعم القرينُ و	الدّخيـ	لُ	ونعم الوزيرُ و	النزيـ	لُ
		السجعة ١			السجعة٢
	الفاصلة الأولى			الفاصلة الثانية	
الفقرة الأولى			الفقرة الثانية		

في هذا المثال اشتركت الفقرتان في عدد الألفاظ وصيغتها ووزنها وفي الحرف الأخير منها وهو السجعة، وتماثلت من حيث عدد الألفاظ فتكوّن سجع مرصّع وموازنة. وعلى هذا البناء جاءت فقرات المقطع الأوّل من هذا الجزء من

تفضيل الكتاب. ولمّا كان الجاحظ لا يكثر من السجع في نثره، ويستخدمه بمقدار تحدّده بلاغة المفاضلة، فقد تحوّل من السجع إلى الازدواج في المقطع الثاني من الشاهد عينه. ومثال ذلك وصف الكتاب بأنّه: «وعاءٌ ملئ علمًا وظرفٌ حُشي ظرفًا»:

الفقرة الأولى			الفقرة الثانية		
وعاءٌ ملئ	عل	مًا	وظرفٌ حُشي	ظر	فًا
		ϕ			ϕ
	الفاصلة الأولى			الفاصلة الثانية	

ففي هذا المثال اشتركت الفقرتان في عدد الألفاظ وصيغتها ووزنها، واختلفتا في الحرف الأخير منها، فتكوّن ازدواج وحافظت على الموازنة والتوازي فيما بينهما. وعلى هذا المثال بنى الجاحظ فقرات المقطع الثاني بأكمله من هذا الجزء من تفضيله للكتاب. فنشأت فقرات متوازية متماثلة كمّا ووزنا وصيغة وظّفت لتقوية معنى تفضيل الكتاب. وبِكُلِّ هذا التنويع الإيقاعي والأسلوبي حرص الجاحظُ على التأثير في المخاطَب عَلّه يدرك أهمية الكتاب. فبَيّنَ له فوائد الكتاب وحاجة الإنسان إليه، ودعاه إلى أن يجعل الكتاب «أستاذا يصحبه أنّى ذهب ويُدارسه حين يفرغ له في أيّة ساعة من ليل أو نهار ويُقبل عليه مُلتمِسًا فيه ما فاتَه في غيره في لهفةٍ وإلحاح» (الحاجري٦٩). وليس تفضيل الكتاب في الحقيقة سوى وجه من تفضيل البيانً على الصمت.

ولئن رسّخ الجاحظ صورة الكتاب في الأذهان إيجابية مُثلى، فإنّه ضمّن خطابه أيضا صورة سلبية للمفضّل عليه، وهو الصديق والقرين والجار والخليط، والمعلّم والرّفيق في عصره. وربّما كان المخاطَب في هذه المناظرة مندرجا في هذه الزمرة المذمومة، التي هي في منزلة المفضّل عليه في خطاب الجاحظ، والمفضل في خطاب الخصم.

2.2.II بلاغة التصوير

1.2.2.II التفضيل والتشبيه

رسم الجاحظ في مناظراته صورا مختلفة للمفضّل والمفضّل عليه مستعملا وسائل فنيّة متنوّعة لعلّ أهمّها التشبيه. ذلك أنّ كلّ مفاضلة تنطوي على تشبيه. ولكنّه تشبيه غير صريح لغياب الأداة. ولابن الأثير(م م، ٣٩٧/١) رأي طريف في هذا الصّدد. إذ رَدَّ كلَّ تشبيه إلى «أفعل للتفضيل» مضمرة. وعدّ ذلك عنوان بلاغة التشبيه فقال: « فتقدير لفظة «أفعل» لا بدّ منه في ما يُقصد به بلاغة التشبيه وإلاّ كان التشبيه ناقصا». فإن قلتَ: «هو أسد» عقدت تفضيلا للأسد على الممدوح وأضمرت أنّ «الأسد أشجع منه» حتى ترتفع به إلى مرتبة المشبه به في الشجاعة. وفي كلّ ذلك تكمن بلاغة التشبيه.

انطلاقا من هذا التصوّر الذي لم نلفه عند غير ابن الأثير فإنّ عمل التفضيل ينطوي ضمنا وضرورة على تشبيه بليغ يرسم صورة للمشبّه مستمدّة من خصال المشبّه به ودون استخدام الأداة. فالمناظرة السابقة المتعلّقة بفضائل الكتاب ومحاسنه مثلا تأسّست على تشبيه الكتاب بالإنسان جارا وصديقا، ومعلّما ورفيقا في مرحلة أولى من ردّ الجاحظ على خصمه المنكِر لقيمة الكتاب، (لا أعلم جارا أبرّ من كتاب = الكتاب كالجار برّا)، وبالشجرة نضجا وثمارا في مرحلة ثانية منه، (ولا أعلم شجرة أطول عمرا من كتاب = الكتاب كالشجرة طول عمر).

وبهذا التشبيه خرجت المفاضلة من التصريح إلى التمثيل من خلال رسم صورة تخييليّة أساسها المقارنة بين الكتاب والإنسان، وبينه والشجرة باستخدام «أفعل التفضيل». ذلك أنّ تمثيل الشيء بالشيء عند ابن الأثير «قصده إثبات الخيال في النفس بصورة المشبّه به أو بمعناه *[...]* ألا ترى أنّك إذا شبّهت صورة بصورة أحسن منها كان ذلك مثبتا في النفس خيالا حسنا يدعو إلى الترغيب فيها» (م م، ١ / ٣٩٤). وهذا ما فعله أبو عثمان في المثال السّابق فجرّد[1] من

---

(١) خصّص ابن الأثير في نهاية الجزء الأوّل من كتابه فصلا وسمه «في التجريد» وزعم أنّه واضعه ومُسمّيه فقال: «فأمّا حدّ التجريد فإنّه إخلاص الخطاب لغيرك وأنت تريد به نفسك لا المخاطب نفسه». ثمّ ذكر بعض فوائده فقال: «وله فائدتان: فالأولى ==

الكتاب -وهو في الأصل جماد- صورتيْن من الكائنات الحيّة تختلفان في النوع إلاّ أنّهما تلتقيان في علاقتهما بالمتكلّم من جهة توفير الفضل وتحقيق الخير والبرّ.

فالكتاب وهو الجامد قد سما إلى مرتبة الإنسان العاقل المتفاعل مع الإنسان مجسّدا في شخصيّة المتكلّم، «فتولّد للإنسان ندٌّ من غير جنسه يحاوره ويعيش معه أحلى لحظات الوجود. فإذا تمّت اللّقيا وطالت العشرة عرف الإنسان أنّ ندّه هذا أسمى من الإنسان [ذاته] لما له من قوّة السّلطان ولما يتميّز به من كمال ويتصف به من خصال»(1).

ففي المقطعيْن الأوّليْن من الردّ السابق مقارنة بين الكتاب والإنسان (ابنا بارّا، وجارا وصديقا)، وفي المقطع الأخير منه مقارنة بين الكتاب والشجرة. وأنشأت المقارنة في نصّ التفضيل صورا تخييليّة قوامها «تشبيه شيء بما هو أكبر منه وأعظم، وذلك من شروط بلاغة التشبيه» (نفسه، ١/٣٩٤-٣٩٥) التي أشرنا إليها سابقا. وفي الصّورتين اتّصف الكتاب بصفات الكائن الحيّ وأفعاله: الإنسان برّا وطاعة وعلما، والشجرة خيرا وعطاء حتّى فاقها طول عمر، وثمارا، وإدراكا، وجنيا، ونضجا في كلّ أوان. بل إنّ الكتاب فاق الكائن الحيّ وفضُل عليه. بهذا تزداد الصورة - فضلا عن وظيفتها الجماليّة- قوّة على التأثير والإقناع بمحاسن الكتاب، وتتّسع الدّلالة شيئا فشيئا مُحيلة على مرجع متنوّع.

ولم تكن بلاغة التشبيه لتعوّض إيقاع الكلام في المفاضلة، فقد وُصفت الشجرة وصفا فنّيّا متدرّجا. ومن مظاهر هذا الفنّ التوازي بين الفقرات والصفات التي لحقت بالشجرة في استرسال تركيبيّ ودلاليّ، والمراوحة بين السّجع والازدواج في جلّ الفقرات المكوّنة لهذا الوصف-وترديد صيغة النفي في تراكيب متماثلة. وهذه الأساليب الفنية سبق أن لاحظناها في الوحدات السابقة

= طلب التوسّع في الكلام والثانية وهي الأبلغ وذاك أنه يتمكن المخاطب من إجراء الأوصاف المقصودة من مدح أو غيره على نفسه إذ يكون مخاطبا بها غيره ليكون أعذر وأجرأ من العهدة فيما يقوله غير محجور عليه». (١/٤٢٣)

(١) انتهى الطرابلسي (١٩٩٢، ١٣٢) إلى هذه النتيجة في معرض تحليله «نشيد الأرض» لجبران.

عند دراسة بلاغة التركيب. وقد لاحظنا أنّ الإيقاع يتضافر مع الصّورة في مثل هذه المفاضلات القائمة على التشبيه. جاءت تلك الصفات حسيّة تصف من خلال النفي شجرة أنموذجيّة، تحاكي ما ذُكِر من شجر في جنّة المسلمين. وهي شجرة في بادية العرب مفقودة، وفي آخرة المسلمين موعودة وفي خيالهم الأدبي موهومة(١). كانت هذه الشجرة تقع موقع المشبه به، لكنّها أضحت في هذا الردّ في موقع المشبّه، وحلّ الكتاب محلّها واستبدّ بالصفات جميعها، وتحوّلت عناصر الصّورة من البعد الحسيّ (الثمر، الظلّ) إلى البعد المجرّد (العقل، المعرفة). لكنّ السؤال المطروح الآن هو لماذا كلّ هذا التفصيل وهذا التوسّع في صفات الشجرة الأنموذجيّة في الثقافة العربية الإسلاميّة؟

إنّه من الواضح أنّ الصورة في هذا المقام الحجاجي لا تأتي لتزيين الكلام وتجميله فحسب مثلما يدعي بعض الدّارسين من الغرب والعرب(٢)، وإنّما أيضا لتغيير مواقف الخصوم السلبيّة من الكتاب بصفة خاصّة، والأدب بصفة عامّة، أو على الأقلّ لتعديله. وبذلك تكون الصورة في ردّ الجاحظ حجاجيّة «قد جمعت بخصائصها الفنية وقوّتها الحجاجيّة البعديْن الجماليّ والحجاجيّ متكامليْن لا متقابليْن» (البهلول ٢٠٠٧، ٢٦٨).

هكذا عدّد الجاحظ فضائل الكتاب مستخدما أفعل التفضيل في سياقات تركيبية كان من أهمّها النفي، وصور بلاغية قامت على التمثيل بواسطة التشبيه

---

(١) ينظر الفصل الطويل من بداية الجزء الثالث من «كتاب البيان والتبيين» الذي أبرز فيه الجاحظ فضل الشجرة وحضورها في الدين والشعر والأمثال والأخبار. (٣/ ٢٣ وما بعدها)

(٢) عبد الله البهلول (٢٠٠٧، بحث مرقون، ص٢٦٨)، عقد الباحث فصلا للصورة الحجاجيّة في الوصايا، أصّل فيه مبحث الصورة عند القدامى وفي الحديث، ومن أهمّ ما جاء فيه واستفدنا منه، ما تعلّق بأهداف الصّورة وغاياتها عند تامين (*Tamine*) وبواسينو (*Boissinot*). ولكنّنا نعتقد أنّ تبنّي موقف الفصل بين صورة منحسرة وأخرى حجاجية عند عدد من الباحثين في الغرب غير مبرّر، خصوصا وأنّ الجماليّ يقترن في تراثنا الأدبيّ بالحجاجيّ، اقتران الإمتاع بالإقناع، وقد سبق أن نبّهنا على ذلك في مواضع سابقة من بحثنا هذا.

البليغ. وقد تضافر الجانبان للدلالة على وظائف الكتاب النفسية والاجتماعية والثقافية مثلما ذهب إلى ذلك فيكتور شلحت اليسوعي الذي قال في هذا الصدد: «استهلّ [الجاحظ] جوابه بتعداد منافع الكتاب ومناقبه ثم استنتج ضرورته من ضرورة الاجتماع بين الناس، وحاجة بعضهم إلى بعض، وضرورة البيان للاجتماع، ثم قسّم آلة البيان ليُحدِّدَ مكانة الخطّ ومنافعه، وفضْلَ الكتاب والقلم واليد. وهذه أمور تتعلّق مباشرة بوضع الكتب» (اليسوعي١٩٦٤، ٧٥). ولئن كان التمثيل والتشخيص من الأساليب المألوفة قديما فإنّ قيامهما على صيغة التفضيل موزّعة على عناصر فرعيّة عديدة للمشبّه به جعل منه تمثيلا أدبيّا وحجة جاحظية فريدة ستصبح سنّة أدبيّة لعدد من الأدباء من بعده.

ولمّا كان الدّفاع عن الكتاب دفاعا عن البيان من جهة وعن العرب من جهة أخرى، فإنّ الصّور اتخذت أشكالا أخرى متنوّعة، ومن ذلك ما جاء في رسالة «تفضيل النطق على الصّمت» عند الردّ على الشعوبية التي تدعي «أنّ الفرس أخطب الناس»، قال:

«فكان النبيّ ﷺ أفصح العرب لسانا وأحسنهم بيانا وأسهلهم مخارج للكلام وأكثرهم فوائد من المعاني [...] وقد قال النبيّ ﷺ: «أنا أفصح العرب بيد أنّي من قريش» [...] وقريش أفصح العرب لسانا وأفضلهم بيانا وأحضرها جوابا وأحسنها بديهة وأجمعها عند الكلام قلبا» (الرسائل ٤/ ٢٣٨).

في هذا الردّ يرسم المتكلّم بأسلوب التفضيل وما يتضمنه من تشبيه صورة أنموذجيّة للبليغ في الثقافة العربية الإسلاميّة القديمة في خطّة قائمة على التدرّج من تفضيل النبيّ ﷺ وهو يمثل في هذا المقام حجة السّلطة، إلى تفضيل قومه قريش إلى العرب قاطبة. والتفضيل ينزّل النبيّ في درجة أعلى في الفصاحة: النبيّ أفصح رجل في قريش وأفصح رجل في العرب وأبلغهم وفي كلّ ذلك ترغيب واستحسان:

* «النبيّ ﷺ أفصح العرب لسانا» = النبيّ كأفصح العرب لسانا.

إنّ هذا التشبيه وما يليه من متتاليات يرسم في الذهن صورة مثالية للفصاحة والبيان. ويصبح كلام النبيّ بمقتضاها أنموذجا لهما ومرجعا. ومن عناصر هذه الصورة: (فصاحة اللسان + حسن البيان + سهولة مخارج الكلام + كثرة الفوائد من المعاني).

* «وقريش أفصح العرب لسانا» = وقريش كأفصح العرب لسانا

تتسّع الصّورة من المفرد إلى الجمع، مع الاشتراك في ذات العناصر حتى يحصل الانسجام بين الفرد والجماعة التي إليها ينتسب. وتكتمل الصورة الكبرى بمقطع من «البيان والتبيين» يندرج في المناظرة بين الجاحظ والشعوبية في أفضل الأمم، قال: «والدليل على أنّ العرب أنطق، وأنّ لغتها أوسع، وأنّ لفظها أدلّ، وأنّ أقسام تأليف كلامها أكثر، والأمثال التي ضربت أجود وأسير...» (بيان١/٣٨٤).

❖ «العرب أنطق» = العرب تشبه أنطق الناس

تتسّع الصّورة من المفرد إلى الجمع إلى جمع الجمع، مع الحفاظ على ذات العناصر السابقة في الصورتيْن الصغرييْن السّابقتيْن. وفي كلّ ما سبق تجسيم خياليّ لصورة الحُسن والكمال في الفصاحة والبلاغة. فبهذه الصّور الفرعية الثلاث يرسم المحاجّ صورة تخييليّة تحرّكها نوازعه النفسيّة وتوجّهاته الإيديولوجية أكثر من الوفاء للحقيقة والمرجع. فترسّخ في ذهن القارئ أفضلية العرب على غيرها من الأمم في الفصاحة والبلاغة باعتبارها قيمة دينية وحضاريّة وثقافيّة.

وقد يتسّع التشبيه ويتكاثف فتتواتر الصّور في مقاطع من نصّ المفاضلة تتوزّع على تدخلات أحد المتناظريْن مؤسّسة لصورة كبرى كالتي في رسالة الجاحظ «فخر السودان على البيضان»، وقوامها جمال الأسوَد من كلّ الأشياء والكائنات حيّة كانت أم جامدة:

١- «قال السودان في فخرهم على البيضان: ونحن أهول في الصدور وأملأ في العيون كما أنّ المسودّة أهول في العيون وأملأ للصدور من المبيّضة وكما أنّ الليل أهول من النهار.

٢- قالوا: ودهم الليل أبهى وأقوى والبقر السود أحسن وأبهى وجلودها أثمن وأنفع وأبقى، والحمر السود أثمن وأحسن وأبقى. وسود الشاء أدسم ألبانا وأكثر زبدا، والدّبس أغزر من الحمر» (الرسائل١ /٢٠٣)

ثمّ يقوم المتكلّم باستقصاء فضل الأسوَد من كلّ شيء حيوانا كان أو نباتا أو جمادا، مكرّرا صيغة «أفعل التفضيل» في فقرات متتالية متوازية، منها هذه الفقرة التي تمجّد الأسود من النبات إذ يقول السّودان:

٣- «وليس في الأرض عود أحسن خشبا، ولا أغلى ثمنا، ولا أثقل وزنا، ولا أسلم من القوادح، ولا أجدر أن ينشب فيه الخطّ من الأبنوس» (ن،٢٠٤).

ولئن اقترن التفضيل بالنفي والحصر في هذه المقاطع نظرا إلى سياق الردّ والدحض الذي وردت فيه ووُظفت له، فقد اقترن في مقطع آخر بالتوليد اللفظي والمعنويّ إذ قال:

٤- «والإنسان أحسن ما يكون في العين مادام أسود الشعر... وأكرم ما في الإنسان حدقتاه وهما سوداوان. وأكرم الأكحال الإثمد وهو أسود... وأنفع ما في الإنسان له كبده التي بها تصلح معدته... والكبد سوداء. وأنفس ما في الإنسان وأعزّه سويداء قلبه... ومن أطيب ما في المرأة وأشهاه شفتاها للتقبيل. وأحسم ما يكونان إذا ضارعتا السواد...» (ن،٢٠٥).

ويتواصل تفضيل الأسود من كلّ شيء بأسلوب واحد أساسه «أفعل التفضيل» مؤسّسا صورا متنوّعة موهومة تُستشفّ من التشبيه المضمر في كلّ جملة تفضيل. ولكن على أكثر من وتيرة، فمع كلّ صورة يتبدّل نسق الوصف وعدد «أفعل التفضيل».

وهذه الصور الجزئيّة تتناسق فيما بينها لترسم صورة كليّة للأسود الجميل من الإنسان ومن غير الإنسان. ولقد رسمت هذه التدخلات خطّة حجاجيّة محكمة انطلقت من العام (السودان أصحاب هيبة نابعة من الكثرة والعدد) إلى الخاصّ (الخشب، الحيوان، الإنسان). وما يلفت الانتباه فيها أنّ المحاجّ بدأ تقديم حججه وفق نظام أساسه التدرّج من الأضعف إلى الأقوى(1). وهي حجج تعلّقت بترجيح فضل الإنسان الأسود على الأبيض وتلك غاية المناظرة وهدفها الأسنى.

إنّ هذه التدخلات الأربعة ترسم نظاما في الوصف بلغ الغاية في الإحكام والتماسك لا بما توفّر عليه من أساليب سبقت الإشارة إليها في بلاغة التركيب

---

(١) اعتبر ابن الأثير التدرّج في تقديم الصفات شرطا من شروط بلاغة التشبيه فقال: «وينبغي أن يبدأ فيه /الوصف/ بالأدنى فالأدنى فإنه إذا فعل ذلك كان كالمرتفع من محلّ إلى محلّ أعلى منه/...] وهذا مقام مدح فيجب أن يرقى فيه من منزلة إلى منزلة حتى ينتهي إلى المنزلة العليا آخرا. ولو كان مقام ذمّ لعكس القضيّة / فيكون/ كالمنخفض من محلّ إلى محلّ أدنى منه.» (٣٢/٢)

والتفضيل وإيقاع الكلام، وإنّما كذلك بما أثارته من خيال في القارئ تتشكل عناصره من مراجع مختلفة وتجمع بين الإيقاع والصّورة جمعا فنّيا متميّزا مثلما توضحه المقاطع الموالية:

١- (أ) «ونحن أهول في الصدور وأملأ في العيون»: تفضيل ذو مرجع حضاري يتعلّق بصورة مضخمة لجيوش السودان والزنوج ودورها في حروب المسلمين.

١- (ب) «أنّ الليل أهول من النهار» تفضيل ذو مرجع شعريّ يستند إلى بيت امرؤ القيس الشهير:

وليل كموج البحر أرخى سدوله ❖❖❖ عليّ بأصناف الهموم ليبتلي

٢-(أ) والبقر السود أحسن وأبهى وجلودها أثمن وأنفع وأبقى
٢-(ب) والحمر السود أثمن وأحسن وأبقى
٢-(ج) وسود الشاء أدسم ألبانا وأكثر زبدا
٢-(د) والدّبس أغزر من الحمر
٣-(أ) وليس في الأرض عود أحسن خشبا

(مرجع حضاري له علاقة بنمط عيش العرب قديماً)

٤-(أ) والإنسان أحسن ما يكون في العين مادام أسود الشعر
٤-(ب) وأكرم ما في الإنسان حدقتاه وهما سوداوان
٤-(ج) وأكرم الأكحال الإثمد وهو أسود
٤-(د) وأنفع ما في الإنسان له كبده التي بها تصلح معدته
٤-(هـ) وأنفس ما في الإنسان وأعزّه سويداء قلبه
٤-(و) ومن أطيب ما في المرأة وأشهاه شفتاها للتقبيل
٤-(ز) وأحسم ما يكونان إذا ضارعتا السواد

(مرجع ثقافي له علاقة بشعر الغزل)

هكذا بقيت الصّورة التي رسمها التفضيل مشدودة إلى ما هو واقعي حضاري تارة وإلى ما هو ثقافي أدبي تارة أخرى، ومثلت مظهرا من مظاهر الأدبيّة في المناظرات الكلاميّة.

ولئن كانت المفاضلات عند الجاحظ والتوحيدي في النماذج التي اتخذناها شواهد إلى حدّ الآن مناظرات صريحة يطّلع فيها القارئ على المتناظرَين ويعرف

عنهما الكثير، سواء بما يوحي به النصّ أو بما يوحي به المرجع، فإنّ مناظرات أخرى عديدة جاءت رمزيّة، تلمّح ولا تصرّح، تحجب ولا تكشف، تواري وتوارب ولا تفصح أو تظهر. وقد رأيناها جديرة بالنظر والتحليل منطلقين من سؤاليْن محيّريْن هما: لماذا عمد الأديبان إلى هذا التلميح والحجب والمواربة؟ ثمّ ما علاقة هذا النوع من المناظرات بالذي سبقها: أتُراها وجها آخر منه، تتدرج في باب «تشقيق الكلام» وتصريفه على عدّة أوجه، أم تُراها ضربا مختلفا منها، وأنموذجا خاصّا؟ هذا ما سنسعى إلى توضيحه في الفقرة الموالية من هذا الفصل.

2.2.2.II التفضيل مقترنا بالرّمز (١)

حاولنا في ما سبق إبراز التفضيل باعتباره ظاهرة أسلوبيّة مهيمنة على المناظرة الصريحة في آثار الجاحظ والتوحيدي بين المدافعين عن العرب والمدافعين عن العجم عموما والفرس خصوصا. وبيّنّا أنّه وقع تشقيقها وتصريفها على أوجه عديدة أبرزنا منها ثلاثة واضحة صريحة هي المناظرة في محاسن الكتاب ومساوئه، والمناظرة في الكلام والصمت: محاسنهما ومساوئهما، والمناظرة في أفضليّة العرب على العجم. وعمدنا إلى تحليل أوجه استخدام التفضيل وآثاره في مبنى تلك المناظرات ومعانيها، واتضح أنّها تؤول في النهاية إلى مناظرة جامعة، جمع بين أوجهها المختلفة وصورها المتنوّعة الموضوع الوحيد والأسلوب الفريد. ووقع التدرّج في طرحها من الخاصّ إلى العامّ، ومن الجزء إلى الكلّ، من إبراز فضل الكتاب إلى فضل الكلام، فَفَضل العصا والمخصرة، ثمّ إلى فضل العرب. فالمفاضلة تؤول في النهاية إلى إظهار فضل العرب ثقافة (أدبهم، كتبهم، بلاغتهم، خطابتهم، لغتهم...) وحضارة (نمط عيشهم، أكلهم، باديتهم...). وذاك موضوع التناظر الأثير في كتب الجاحظ ومن بعده التوحيدي.

---

(١) الرّمز عند القدامى من أساليب الإشارة وفنون الكناية ينعقد على الخفيّ من الكلام. وقد عرّفه ابن وهب بأنّه «ما أخفي من الكلام» (نقد النثر ٦١)، وعرّفه ابن رشيق بقوله: «وأصل الرّمز الكلام الخفيّ الذي لا يكاد يفهم، ثمّ استعمل حتى صار الإشارة» (١/ ٣٠٦).

ولئن كان التفضيل في هذه المناظرة الكلاميّة الجامعة طريقة في الكتابة الأدبيّة وأسلوبا مميّزا لمؤلّفات الجاحظ والتوحيدي مهيمنا عليه، فإنّ عددا من النصوص الأخرى في هذه الآثار قد هيمن عليه ذاك الأسلوب وتلك الطريقة. وهي تبدو في الظاهر خارجة عن الطّوق. لكن متى أمعنّا النظر فيها وضح لنا نسبُها بالمناظرة الأولى، وبانت علاقتها الحميمة بها. فهي سليلة التفضيل بين العرب والعجم. منها أنشئت، وفيها تندرج، وإليها تعود.

غير أنّ الذي أبعدها عن الأصل، اقترانها بالرّمز الحيوانيّ تارة، وغير الحيوانيّ تارة أخرى. فأضحت مناظرات جزئيّة ضمنيّة غير صريحة. يربطها بالأولى أكثر من سَبَب بنيويّ ونَسَب أسلوبيّ ممّا يخوّل لنا إدراجها في أدب المناظرات وتحديدا ما قام منه على المُفاضلة. فإذا سلّمنا مع العادل خضر بأنّ الأدب عند العرب المسلمين القدامى «هو ممارسة مستمرّة تجري بالرّمز للتعرّف على العالم ومخلوقاته والأشياء التي تعمره»، فهمنا الدعوة المتكرّرة /في أدب الجاحظ/ لممارسة الرّمز بالتعقل في مخلوقات العالم وأشياء الكون بوصفها آثار الخلق الإلهي». فالتعرّف إلى الله يكون عند الجاحظ «بواسطة الرّمز الكتابي أو الرمز الطبيعي الذي يُسمّيه النصبة، وفي كلتا الحالتيْن يؤدّي الأدب الوظيفة الأولى وهي الوظيفة الرمزية». (خضر ٢٠٠٤، ٨١)

ولئن ظهرت بلاغة المفاضلة في المناظرات السابقة في طريقة استخدام أسلوب التفضيل وتوزيعه، وفي مواقعه من المناظرة وعلاقة ذلك بالوظيفة التي يؤدّيها كلّ طرف فيها. وظهرت أيضا في الآثار البنيوية (التوازي التركيبي، والتناسق بين الوحدات السجالية في المناظرة، وعلاقة التقابل بين بعض الوحدات الأخرى)، والأسلوبية (السجع والازدواج، والتكرار والترديد، والترادف والمقابلة) التي خلّفها ذاك الاستخدام، وما نتج عنها من إيقاع حقّق نصيبا من الإمتاع والإقناع، فإنّ المناظرات الرمزيّة إضافة إلى كلّ ذلك تستخدم الحيوان واسطة. فكان أبو عثمان «يستعمل الرّمز في كلامه فيما يريد طيّه عن كافة الناس والإفضاء به إلى بعضهم. فيجعل الكلمة أو الحرف اسما من أسماء الطير أو الوحش أو سائر الأجناس [...]ويُطلع على ذلك الموضع من يُريد إفهامه فيكون ذلك قولا مفهوما بينهما مرموزا عن غيرهما» (ابن وهب، ٦١-٦٢). ويمكن أن نعتبر صديق الجاحظ الغائب علامة مؤكّدة طريقةَ الرّمز في التناظر لأنّه من

الذين خفي عليهم المرموز فيها فطعن في شرعيّة التناظر في الحيوانات وعاب على أبي عثمان ذلك وأطال العتاب. وغاب عنه أنّ الحيوان رمز لقدرة الله ودليل يُستدلُّ به وإن كان لا يَستدلُّ، وأنّ هذا الرّمز لا يعدو أن يكون طريقة في المناظرة ربّما جعلتها أوغل في الأدبيّة من غيرها وإن عالجت القضايا ذاتها.

وليس غرضنا البحث في طبيعة الرّمز في ما سمّيناه «مناظرات أصحاب الحيوانات» (ينظر الفصل الثاني من الباب الأوّل) وخصائصه، وإنّما نكتفي بإظهار دوره في بلورة بلاغة المفاضلة في مناظرات الجاحظ على وجه الخصوص. وسيظهر أثرها بوضوح لا في ما كتب أبو حيّان التوحيدي هذه المرّة وإنّما في «رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء» (٢/٢٥٥-٢٥٦) حيث سيقيم الحيوانُ محاكمة رمزيّة للإنسان.

لقد رأينا أنّ الجاحظ أطال الردّ على خصمه في بداية كتاب «الحيوان»، وأفاض القول في فضائل الكتاب ومحاسنه، ودحض كلّ المساوئ المنسوبة إليه وإلى كتبه خاصّة، ورأينا أنّه أخذ يماثل بين الحيوانات، فيجعل لكلّ حيوان مادحا يُعدّد خصاله، وذامّا يُعدّد مساوئه. فأنشأ مناظرات بين «أصحاب الحيوانات» سبق أن أشرنا إليها أثناء بيان منزلة المناظرة في أدب الجاحظ. ولاحظنا أيضا أنّ من أشهرها وأطولها تلك المناظرة الطويلة التي أجراها أبو عثمان بين شيخين من جلّة المعتزلة في المفاضلة بين الكلب والدّيك. وقد ألّفها الجاحظ لتحدّي ذاك الصديق الطاعن - العائب، ووفاءً لمذهبه في كتابة الأدب الجامع بين الجدّ والهزل، والذي دافع عنه وأبرز دوره في تنمية المعرفة بين الأجيال المتعاقبة.

تبدأ هذه المناظرة بمجموعة من الأمثال صاغها أبو عثمان على التفضيل في استرسال لافت للانتباه محقّقا مقابلة بين أزواج متقابلة ترمز إلى «الإحسان والإساءة وإلى الملومين والمشكورين» مثلما جاء في الشاهد، فقال: «يقال:أجرأ من الليث، وأجبن من الصّفرد، وأسخى من لافظة، وأصبر على الهون من كلب، وأحذر من عقعق، وأزهى من غراب، وأصنع من سرفة، وأظلم من حيّة، وأغدر من الذئب، وأخبث من ذئب خمر، وأشدّ عداوة من عقرب، وأروغ من ثعلب، وأحمق من حبارى، وأهدى من قطاة، وأكذب من فاختة، وألأم من كلب على جيفة، وأجمع من ذرّة، وأضلّ من حمار أهليّ، وأعقّ من ضبّ، وأضلّ من الحيّة. فيعبّرون عن هذه الأشياء بعبارة كالعبارة عن الناس في مواضع الإحسان

والإساءة، حتى كأنّهم من الملومين والمشكورين...»(١/ ٢٢٠).

إنّ هذه الأمثال قائمة على أفعل التفضيل. وهي تعود كلّها إلى التشبيه، فكأنّ الجاحظ قام بعمليّة تحويل لأشهر تشابيه العرب في أشعارهم وأجودها إلى أمثال صيغت على منوال التفضيل. ويتأكّد هذا الرّأي بما ورد في كتب البلاغة القديمة من حديث عن أجود تشبيهات العرب. ومثال ذلك ما ذكره أبو هلال العسكري (ص٢٦٥) في هذا الصّدد، إذ قال: «وأمّا الطريقة المسلوكة في التشبيه والنهج القاصد في التمثيل عند القدماء والمحدثين فتشبيه الجواد بالبحر ثمّ تشبيه اللئيم بالكلب والجبان بالصّفرد [...] وشُهر قوم بخصال محمودة فصاروا فيها أعلاما فجروا مجرى ما قدّمناه كالسموأل في الوفاء وحاتم في السّخاء والأحنف في الحلم وسحبان في البلاغة وقسّ في الخطابة ولقمان في الحكمة. وشُهر آخرون بأضداد هذه الخصال فشبّه بهم في حال الذمّ كباقل في العيّ وهبنقة في الحمق...». إنّ تحويل التشبيهات أمثالا طريقة في تأليف الأدب اعتمدها الجاحظ في المناظرات حتى أضحى المثلُ مكوّنا من مكوّنات المناظرة الأدبيّة. فيُتّخذُ حجّة عند تقديم الدّعوى والطعون أو الأجوبة والرّدود. وإنّ عقد المقابلات بين ما وظّف منها للمدح وما وظّف للذمّ أسلوب الجاحظ في الموازنة بين الحيوانات والأشياء التي أصبحت في هذه المناظرات بمثابة الرّموز الأدبيّة تخفي المعنى وتعمد إلى نوع من الغموض المقصود.

فالزوج الأوّل من هذه الأمثال المنشئة للمفاضلة يكوّن مقابلة بين قيمتين تغنّى بهما العرب مدحا وذمّا هما الشجاعة والجبن: «أجرأ» ≠ «أجبن»، وسرعان ما تنتشر المقابلة وتتسع من خلال استقصاء الأمثال السّائرة في هذين الحيوانيّن. فيحصل ضرب من التكثيف يعقد مقابلة بين معجميّن من القيم توظّف «أفعل التفضيل» لعرضهما: يمثّل الأوّل قيم العرب الأصيلة كالسخاء والصبر والحذر والزهو والصنعة والهداية. ويكوّن الثاني قيم العجم الدّخيلة كالظلم والغدر والخبث والعداوة والمراوغة والحمق والكذب واللؤم والبخل والضلالة والعقوق. وهذه القيم كلّها تهدف إلى إبراز المحاسن والمساوئ، فيمدحون بها أو يذمّون.

وقد تحدّث الجاحظ في المقطع السّابق المقتطف من نصّ طويل عن خصائص الحيوانات حتى ضُرب بها المثل. ثمّ خلص إلى مسألة الحمد والذمّ،

والمحاسن والمساوئ، فأبرز أنّ الحيوان ليس مذموما بما فيه من صفات وخصائص مثل الإنسان، و«أنّ ما يتحلّى به من مقدار من المعرفة لا يبلغ أن يسمّى عقلا، كما أنّه ليس كلّ قوّة تسمّى استطاعة» (نفسه)

ويترتب على ذلك أنّ البحث في المساوئ والمحاسن ليس فيه تفضيل حيوان على آخر. ولا يصحّ أن يُفعل ذلك شأن الإنسان الذي يمدح ويشكر، ويذمّ ويلام بخصاله وأفعاله. وإنّما الغاية من هذا البحث في المحاسن والمساوئ مثلما صرّح بذلك في عدد من المواضع من كتبه إظهار حكمة الخالق. وهي لا تعدو أن تكون رموزا لما خفي في الطبيعة من حكمة. وهذه الطريقة في الأدب وهذه الغايات تذكّر بأصل الأدب عند العرب. فهو ينهض بهذه الوظيفة التعليمية الأخلاقية التربوية. قال: «كأنّك – فهّمك الله – تظنّ أنّ خلق الحيّة والعقرب، والتدبير في خلق الفراش والذباب، والحكمة في خلق الذئاب والأسد، وكلّ مبغض إليك أو محقر عندك، أو مسخر لك، أو واثب عليك، أنّ التدبير فيه مختلف أو ناقص، وأنّ الحكمة فيه صغيرة أو ممزوجة.

اعلم أنّ المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدّتها امتزاج الخير بالشرّ، والضارّ بالنافع *[...]* ومتى ذهب التخيير ذهب التمييز، ولم يكن للعلم تثبت *[...]* ولم يكن علم، ولا يعرف باب التدبير، ولا دفع المضرّة ولا اجتلاب المنفعة، ولا صبر على مكروه *[...]* ولا تفاضل في بيان، ولا تنافس في درجة، وبطلت فرحة الظفر وعزّ الغلبة...»(١/٢٠٤)

اتخذ الجاحظ إذن الحيوان وسيلة لإظهار التفاضل في البيان. وليس البيان عنده إلا الخطابة والمناظرة مثلما سبق أن أشرنا. فعاد بنا من خلال هذا النوع المختلف من المفاضلات إلى ما بدأنا به الفصل من مفاضلة جامعة بين العرب والعجم من خلال الكتاب والبيان، وما تعلّق بهما من العصيّ والمخاصر، وعاد الضمنيّ بهذا القول صريحا، والخفيّ منكشفا.

قال: «فسبحان من جعل منافعها نعمة، ومضارّها ترجع إلى أعظم المنافع، ... وجعل في الجميع تمام المصلحة، وباجتماعها تتمّ النعمة، وفي بطلان واحد منها بطلان الجميع، قياسا قائما، وبرهانا واضحا... ألا ترى أنّ الجبل ليس أدلّ على الله من الحصاة، وليس الطاووس المستحسن بأدلّ على الله من الخنزير المستقبح، والنار والثلج وإن اختلفا من جهة البرودة لم يختلفا في جهة البرهان

والدلالة» (نفسه١/٢٠٦). هكذا أصبحت كلّ الكائنات المنتصبة ترمز إلى القدرة الإلهية في الكون، وكلّ مصنفات الجاحظ إنّما تهدف إلى توضيح تلك الرّموز وبيان ما اشتملت عليه من الحكمة والموعظة.

إنّ صيغة التفضيل تنتشر في الحجج التي يقدّمها كلّ واحد من المتناظرَيْن كالأمثال والأشعار والأخبار، المتعلّقة بالرّمز الحيواني في هذه المناظرة مثلما نجد في هذه الوحدة:

- قال صاحب الديك: «وممّا ذكر به الكلب من أكله العذرة قول الراجز: «أحرصُ من كلب على عقي صبيّ...»، «ويقال:أبخلُ من كلب على جيفة»، وقال بعضهم في الكلب: الجيفة أحبّ إليه من اللّحم الغريض» (الحيوان، ١/ ٢٢٦-٢٢٧)
- ردّ عليه صاحب الكلب بالأسلوب نفسه: «إن كنتم تستسقطون الكلب، وتستسفلونه بهذا، وأشباهه، فالجيفة أنتنُ من العذرة، والعذرة شرٌّ من القيء، والجيفة أحبُّ إلى أشراف السباع ورؤسائها من اللحم العبيط الغريض الغضّ. والأسد سيّد السباع وهو يأكل الجيفة...» (نفسه، ٢٢٨)

استخدمت «أفعل التفضيل» في هذه الوحدة التناظريّة بطريقة منتظمة سواء في الدعوى أو في الردّ. فقد اتّبع صاحب الديك نسقا واضحا في تقديم معنى البخل وذمّه بتكثيف مرادفاته في تدرّج من الأقلّ إلى الأكثر. فبدأ «بالأدنى فالأدنى فكان كالمرتفع من محلّ إلى محلّ أعلى منه» في ما يتعلق بمعاني الشرّ والنتانة:

(أحرص + أبخل + الجيفة أحبّ إليه من اللّحم الغريض)، (عقي صبي + جيفة + الجيفة).

لكن السؤال المضمر في هذا السياق هو: لماذا يكون الكلب والديك كلاهما موضوع مدح وذمّ؟ إلامَ يرمز هذا «الكلب» الذي اتصف في هذه الأمثال بالحرص والبخل؟ وإذا كان الحيوان إنّما هو رمز لصاحبه، فمَن هو هذا الإنسان الموصوف بالحرص والبخل؟ ثمّ لماذا لم يعيّن الكاتب صاحب كلّ حيوان منهما منذ بداية المناظرة مثلما فعل في المناظرات الصريحة؟[1]

إنّه الغربيّ يرميه الأعجميّ بالبخل وأكل الجيفة وفقا للقاعدة المتداولة:

---

(١) لم يصرّح الجاحظ بصاحب الديك وهو أبو إسحاق إبراهيم النظّام، وصاحب الكلب وهو معبد إلاّ في مرحلة متقدّمة من المناظرة (الحيوان١/٣).

«يتخلّق الحيوانُ بأخلاق سيّده». والمعروف أنّ العربيّ إنّما يفعل ذلك لقلّة المؤونة في الصحاري والبوادي. ولقد كشف أبو حيّان التوحيدي علاقة العرب بالكلب حين نقل عن الجيهاني في معرض سَبِّهِ العربَ وذمّه حضارتَهم قول كسرى عن ملك العرب: «سَكَان شاه»، أيّ ملك الكلاب. قال: وهذا لشدّة شبَهِهم بالكلاب وجرائها، والذئاب وأطلائها». (الإمتاع، ١/ ٧٩)

وممّا يدعم هذا التأويل لرمزيّة الكلب في هذه المناظرة ما كان في ردّ صاحب الكلب من تدرّج منطقيّ في تبرير أكل الجيفة يتناسق مع ما نجده في كتاب «الحيوان» من مبرّرات ثقافية وحضارية لهذا الصنيع. فالجاحظ وهو المدافع عن العرب ثقافة وحضارة لا ينكر هذا السلوك، وإنّما يبرّره بحجج منطقية قد تكون أكثر نجاعة في الإقناع ممّا لو أنكر ما كان من العرب مشهورا، وردَّهُ على مدّعيه فعلَ الغرّ في المناظرة. ثمّ هو يقدّم حجته القائمة على تدرّج تصاعديّ في بناء الدّلالة بتوظيف «أفعل التفضيل» الدّالة على النتانة بطريقة يمكن أن تشكّل ما سمّاه ديكرو «سلّما حجاجيّا» في بناء المقارنة (*Ducrot, 1988 (Chapitre3: Echelles argumentatives, p51*)

الجيفة أنتن من العذرة "والعذرة شرّ من القيء = (إذن) القيء " العذرة" الجيفة

- الجيفة
- العذرة
- القيء

تكوّن هذه الأمثال سلّما حجاجيّا (*Echelle argumentative*) قائما على تدرّج في بناء الفائدة والدّلالة (الشرّ والنتانة). فيرتفع من درجة في النتانة إلى أخرى أعلى منها:

- فالقيء وهو أدنى درجات السلّم المذكور يحيل على جرّة التيس والعنز والبعير. فهو بدوره رمز لحيوانات أخرى لها وثيق الصلات بالعرب وباديتهم، هي كلّ حيوان مجترّ. وإذا كان الاجترار عند الحيوان علامة تحلّ أكله في ثقافة العرب والمسلمين فإنّها أضحت علامة للسخريّة من العرب والحطّ من شأنهم بين سائر الأمم.

- وتحيل العذرة وهي تحتلّ الدرجة الوسطى من السّلم على أكل الخنازير.

ولا يذكر ذلك صاحب الكلب في ردّه لأنّها حجة تقتضي عدم الاشتراك في بعض المسلمات ومنها خبث الخنزير، وهو ليس من أكل المسلمين. وإنّما يستدلّ في هذه الدرجة من السلّم المذكور بالسمك.

- في حين ترتبط الجيفة، وهي التي تمثل أعلى درجات السلّم، بأكل السباع والوحوش.

وهكذا بنى تبريره لأكل الكلاب الجيفةَ على شناعتها، وجعلها أمرا بديهيّا بل خصلة في الوحوش. وهذا ما خوّل له في مرحلة ثانية من الردّ بناء قياس بين الكلب وأشراف السّباع ليؤكّد النتيجة السابقة ويثبت أنّ أكل الجيفة طبيعة في السباع. وليس ذلك ممّا تُذمّ به:

«والجيفة أحبّ إلى أشراف السباع ¨ والأسد سيّد السباع وهو يأكل الجيفة»

¨ النتيجة (المسكوت عنها): إذن الكلب من أشراف السّباع.

لقد أصبح أكل الجيفة خصلة يُمدح بها الكلب بعد أن كان حجّة الخصم في الذمّ. وبهذا تخلّص صاحب الكلب من الورطة التي أوقعه فيها خصمه. فحوّل الحديث عن الكلب إلى الحديث عن الأسد والتمثيل به باعتماد «أفعل التفضيل»، فقال: «يقال:هو أشدّ من الأسد، وهو أجرأ من الليث العادي»، ثمّ أنهي ردّه الأوّل هذا بتفضيل الكلب على الأسد فقال: «فالأسد أجمع لهذه الخصال من الكلب، فهلاّ ذكرتم بذلك الأسد وهو أنبه ذكرا، وأبعد صيتا.» (١/ ٢٢٩).

ثمّ يقع تدرّج آخر في التفضيل في هذا المستوى من الأسد إلى عدد من الحيوانات الأخرى التي تشترك مع الكلب في بعض الصفات. فيقارن الكلب بالتيس والعنز والبعير والسمك... ويقيس ويوازن بينها في صفة القذارة والنتانة موظفا دائما صيغة التفضيل ومن ذلك قوله:

* «فإنّ الأمثال به [بول التيس] أكثر ذكرا»
* «وبعد فما يُعلم ما صنيع العنز في لبنها، وفي الارتضاع من خلفها إلاّ أقبح»
* «وما نعلم الرّجوع في الجرّة وإعادة الفرث إلى الفم ليستقصي مضغه إلا أسمج وأقذر من الرّجوع في القيء. وقد اختار الله عزّ وجلّ تلك الطبيعة للأنعام، وجعل الناس ليسوا لشيء من اللّحمان أشدّ أكلا به، ولا أشدّ عجبا منكم، ولا أصلح لأبدانهم، ولا أغذى لهم من لحوم هذه الأنعام...» (ن١/ ٢٣١)

لقد قَويَ نسقُ التفضيل فأصبح نقطة الارتكاز في الجملة، يأتي في ذيلها متوّجا لها، أو في وسطها مقوّيا معنى أفضلية الكلب على هذه الحيوانات، منشئا سلّما حجاجيّا ثانيا له بالأوّل وشائج قويّة:

- الأمثال به /بول التيس/ أكثر ذكرا
- ارتضاع العنز من خِلفِها أقبح
- الجرّة وإعادة الفرث إلى الفم ليستقصي مضغه أسمج وأقذر

قام هذا السلّم على استقصاء أوجه النتانة والقذارة في الحيوانات التي تمثل أكل المسلم عامّة وتبريرها. ولعلّ أسلوب الحصر الذي صاغ به النتيجة كان دالاّ على التأكيد والتشنيع وإحباط حجة الخصم واستبعادها بمنطق يميل عن النقل (الأمثال) إلى العقل (المنطق).

وبهذا تنغلق وحدة سجالية أولى في هذه المناظرة، وقد بدا واضحا أنها تأسّست في جانبيْها الدعوى والردّ على التفضيل. وهو يفيد المقارنة في الغالب، لأنّ الحوار معقود على الموازنة بين الكلب من جهة وبعض الحيوانات الأخرى كالأسد والتيس والعنز وكلّ عاشب مجترّ. فكيف سيتلقى صاحب الدّيك هذا الردّ؟

في الوحدة السّجالية الثانية، يردّ صاحب الدّيك على صاحب الكلب. ويؤدّي الوظيفة الثانية التي كان ينجزها صاحب الكلب. وهي الإسجال على الخصم، وهذا يعني أنّ الطرفين يتبادلان في هذه المناظرة الدعوى والردّ. فيناقش أحدُهما الآخرَ في أقواله وحججه. ومن خصائص الردّ إعادة قول الخصم. يعيد صاحب الديك قول صاحب الكلب: «وقد زعمتم أنّ جرّة البعير أنتن من قيء الكلاب /.../ وأنّه أنتن من الثلط، وإنّما مثل الجرّة مثل الريق... فإنما مثل القيء مثل العذرة لأنّ الرّيق الذي زعمتم مادام في فم صاحبه، ألذّ من السلوى، وأمتع من النسيم، وأحسن موقعا من الماء البارد من العطشان المسهوم...» (نفسه). استخدم في هذا الردّ الثاني أيضا «أفعل التفضيل» بكثافة وهي تؤسّس مقابلة بين الدعوى (الزّعم) والردّ:

جرّة البعير أنتن من قيء الكلاب... وأنّه أنتن من الثلط	الردّ
مَثل الجرّة مثل الرّيق ألذّ من السلوى وأمتع من النسيم وأحسن موقعا من الماء البارد	الإسجال

جاءت صيغة التفضيل في رأس كلّ فقرة من الردّ تفيد المقارنة، وتكشف القياس الخاطئ الذي تعمّده صاحب الكلب حين جعل الجرّة أنتن من القيء. والصواب أنّ القيء يقاس بالعذرة لا بالجرّة، والجرّة تقاس بالرّيق لا بالقيء. فالحجّة هنا أصبحت شبهة وأدّت إلى المغالطة.

وإذ أيقن صاحب الكلب من صدق ما قال خصمه، لم يراجعه في قياسه الجديد، وإنما عاد يقارن بين الكلب وغيره من الحيوانات. ويستقصي الأمثال والأبيات الدالّة على الاشتراك في أكل العذرة، والقائمة على صيغة التفضيل. فاستدلّ ببيْت عبد الرحمان بن الحكم يهجو الأنصار بخبيث الطعام ويقارنهم بالدّجاج:

ولـلأنـصـــــار آكـل فـي قـــــراهـا
لخـــبـث الـطـعـــام مـن الـدّجـــاج

فصيغة التفضيل «آكل» في هذا البيت أفادت المقارنة، وهي موظفة للهجاء، لأنّ البيت يندرج في سياق سجالٍ ديني وسياسي بين المهاجرين والأنصار.

واستدلّ أيضا بطلب الجُعل للزبل، وشهوة الذبّان لها: «حتى إنّها لو رأت عسلا وقذرا، لكانت إلى القذر أسرع»، وقال الشاعر:

وأعـظـم زهـوا مـن ذبـاب عـلـى خــــرى
وأبـخل من كلـب عــقـــور علـى عــرق

ونقل قصيدة حماد عجرد في هجاء بشار:

يا ابن برد إخــســأ إليك فـمــثل الـ
كـلـب فــي الخـلـق أنـتَ، لا الإنـســـان
بل لعـــمـــري لأنـت شـــرّ من الـكلا
ب وأولـــــــى مـنـه بـكـلّ هـــوان

ولـريـح الخـنـزيـر أطـيـب مـن ريـ
حك يا ابن الطيـان ذي التـبّـان (١/ ٢٤٠)

وذكر السمك وأكله العذرة فقال مستخدما التفضيل: «وأطيب ما في الأنهار من السمك، وأحسنها قدودا وخرطا، وأسبطها سبوطا، وأرفعها ثمنا، وأكثرها تصرّفا في المالح، والطريّ... وليس في الماء سمكة رفيعة الذكر، ولا ذات خمول، إلا وهي أحرص على أكل العذرة منها. وإنّها لأشدّ طلبا لها من الخنزير في البرّ، والجري في البحر.»

هذه الشواهد المتنوّعة، وغيرها كثير في المناظرة بين صاحب الكلب وصاحب الديك هي حجج متبادلة تثبت أنّ أسلوب التفضيل أصبح كالقالب أو المنوال الذي يصبّ فيه الجاحظ حججه من الأمثال والأخبار والأشعار ويجعل تلك الحجج على ألسنة الأبطال في قصص المناظرات. فهو متواتر في مزاعم الخصوم وفي الرّدود وفي الحجج أمثالا وأشعارا وأخبارا. وهو متواتر في مواقع معيّنة من الفقرات المكوّنة لنصّ المناظرة. فيأتي في بدايتها أو في وسطها متى ارتبطت بمقام الطّعن وما يقتضيه من مقارنة ومقابلة، وفي خاتمتها كلّما اقترنت بمقام الرّدود وما يقتضيه من تفضيل مطلق.

وساهم أسلوب التفضيل في هذه الأمثلة في تأسيس ما سمّي حديثا «جماليّة القبح» ويتجلّى ذلك في ما شكّله من بلاغة المفاضلة تصوّر القبيح من المساوئ، والترجيح بين النّاس أُمَمًا وأفرادا في هذا المستوى بواسطة الحيوان، سواء أكان كلبا يقابله ديك أم ضأنا يقابله معز أم غير ذلك من الحيوانات التي وظفها الجاحظ في تأليف هذه المناظرات وحدّدناها عند تقديم المدوّنة في الفصل الثاني من الباب الأوّل. وقد كان هذا الأسلوب علامة بارزة في نصوص الجاحظ ميّزت مناظراته الصريحة والرّمزيّة، وساهمت في إنشاء مناظرة جامعة.

خاتمة الفصل الأوّل

لقد سعينا في هذا الفصل إلى رصد خصائص أنموذج من المناظرات انتشر في كتب الجاحظ والتوحيدي يقوم على بلاغة المفاضلة. وتبيّن لنا أنّ الجاحظ يستعمل صيغة «أفعل التفضيل» كثيرا وفي وحدات المناظرة المختلفة: عند ذكر

دعوى الخصوم ومطاعنهم، ثمّ عند تقديم الجواب والردّ عليهم، وعرض حجج كلّ طرف. فكان هذا الأسلوب خاصيّة أساسية مميّزة، لِغلبتها وتنوّعها واختلاف مواقعها.

وقد ساهمت المفاضلة في التعبير عن مقابلة في مواقف طرفين، فاقترن التفضيل بعمل الإثبات عند الدعوى، وبعمل النفي عند الردّ والدّحض أو عند الاحتجاج والتبكيت. ودلّ على المقارنة في خطاب المعترضين، وعلى التفضيل في خطاب المجيب. وتجنّبا للإشباع الباعث على الملال والكلال، المعطّل للحوار بينه وبين قرّائه، عمد الجاحظ إلى التفضيل باستخدام أساليب أخرى تشترك مع «أفعل التفضيل» في أداء المحاسن والمساوئ أداء تناظريّا، ومنها المدح والتعجّب والاستفهام. فأدّى ذلك إلى وضع جنس نثريّ في الأدب العربيّ، هو جنس المحاسن والمساوئ، وأساسه حوار بين طرفين يتبادلان ذكر محاسن شيء معيّن أو أكثر ومساوئه. وتعتبر المقابلة بينهما وجهَ الاختلاف والصّراع والحرب بالكلمات أو بالأقلام.

وتلتقي بلاغة المفاضلة وما تعتمده من ترجيح بين المحاسن والمساوئ، بنوع من أنواع الخطب في التصنيف الأرسطي القديم. فمن المعروف أنّ أرسطو قسّم الخطابة ثلاثة أنواع شرحها وعلّق عليها عدد كبير من الدارسين في الغرب وعند العرب[1] وهي: الجنس المشاجري والجنس المشاوري والجنس المنافري[2].

«وذهب برلمان وتيتيكا إلى أنّ من وظائف الجنس الثالث المدح والذمّ، لأنّ له علاقة بالاهتمام بالجميل والقبيح. واعتبر ذلك موضوع النثر الأدبي، لأنّه كان يُشترط في هذا النوع من الخطب الذي مداره على الجميل أن يكون خطابا

---

(١) يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر دراستين كان لهما في تقديرنا من العمق والدقّة في دراسة خطابة أرسطو حظّ كبير هما: مقدّمة كتاب «الخطابة» لأرسطو، (ص٤-٧٠) بقلم ميشال ميار (*M. Meyer, 1993*)، والمقال الطويل الموسوم بـ«الحجاج عند أرسطو» لهشام الريفي (١٩٩٨) والمنشور ضمن كتاب «أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم» إشراف حمّادي صمّود، ص ٤٩- ٢٩٦.

(٢) يترجم بعض الدّارسين هذا النوع بالتثبيتي والبرهاني و الأفودقطيقي (صولة مثلا ١٩٩٨، م م).

جميلا أيضا».(برلمان وتيتيكا١٩٩٠، ص٦٤. و صولة ١٩٩٨، ص ٣٠٤-٣٠٥)

وقد نقل صولة عن برلمان وتيتيكا «أنّ هذا النوع من الخطب يندرج في الحجاج الذي يستعين بمجمل الوسائل التي يتيحها له فنّ الخطابة، لكي يزيد في الإقناع بمجموعة من القيم يقول بها الجمهور. فيضخّمها ويعظمها بوسائل الأدب. لذلك فإنّ النوع البرهانيّ هو النوع الوحيد القريب من الأدب لاعتماده الوسائل الأدبية»(ن).

وللأدب في مثل هذا الخطاب غاية تربوية تعليمية. فكلمة أدب تفيد في الأصل معنى «التربية والترويض». «وليس تجميل الكلام وتنميقه إلا للتأثير والإقناع، وحمل الآخرين على الإذعان. وليس ذلك كلّه إلاّ لتربية الجمهور بواسطة الأدب عامّة». (ن)

ولم يكن الجاحظ - في رأينا - غريبا عن الفلسفة اليونانية. ولقد استفاد منها، ودافع عنها في إطار الخصومة بين الفلسفة والشريعة، وبين العقل والنقل. فأورد آراء كثيرة في كتبه مثل «الحيوان» منسوبة إلى المعلّم الأوّل، وإلى غيره من فلاسفة اليونان، معتقدا أنّ تنمية المعرفة البشرية تمرّ عبر الجمع بين نُقُول العرب وعقول اليونان. وإنّ هذا الجمع بينهما هو الذي أفرز علم الكلام. «فالمتكلّم عندنا هو الذي يجمع بينهما». وكذلك كان شأن التوحيدي في جلّ ما ألّف. فقد أظهر تأثرا بالفلسفة اليونانية ونقل عن أساطينها عددا من الحِكم والأخبار، وخاض هو الآخر في قضية الفلسفة والشريعة، والعقل والنقل، والنفس والرّوح وغيرها من القضايا الفلسفية التي جعل منها مادّة لأدبه يستخدمها لوظائف متنوّعة. وهذا يحيل على أنّ المفاضلات ضرب من المناظرات الأدبيّة يعود في وجه من الوجوه إلى الفلسفة اليونانية القديمة، ويدلّ على تأثر الجاحظ والتوحيدي بها. وقد مكّنتهم هذه الطريقة في التناظر، طريقة المدح والذمّ من «بناء الأنموذج الأعلى أو الصورة المعكوسة الممثلة له على نحو سالب. ولا تكون مطيّة بناء الأنموذج في الحالتين الإنسان وحده بل تكون أيّ كائن من الكائنات يمكن أن يُحَمّل الخصال. فالممدوح قد يكون إنسانا أو إلاها أو حيوانا أو مدينة». (هشام الريفي ١٩٩٨، ٢٧٨).

ولقد مكّننا البحث في المفاضلة من استخلاص بعض النتائج منها: أنّ الجاحظ كان يؤدّي في مثل هذه المناظرات القائمة على المفاضلة وظيفتين هما

الطعن والردّ، وأنّ الخطاب فيها واحد، وإن تعدّدت الأصوات. قد يكون الجاحظ ناقلا أقوال غيره، لكنّه لمّا كان أعاد إنتاجها وكتابتها غيّر أسلوبها بحسب ما يستجيب لبلاغة المدح والذمّ، أو المحاسن والمساوئ، فكان ينشئ الأدب. فأدب المناظرة وبلاغة المفاضلة منشؤها التنويع في الصيغ والتوزيع المحكم المرتبط بوظائف حجاجية يحدّدها سياق المناظرة. وقد نتج عنها عدد من الظواهر الفنيّة من أهمّها السجع والجناس والموازنة. ومثلت تلك الظواهر بلاغة العرب في المفاضلات، وجعلت المناظرات كلاما أدبيّا جميلا قد نظم على إيقاع المفاضلة.

ومكّن هذا الأسلوب الجاحظ من بلورة مناظرة واحدة جامعة وقع تصريفها وتشقيقها على عدد من الوجوه منها الصريح كالمناظرة في فضائل الكتاب، ثمّ في البيان. ومنها الضمني كالمناظرة في فضائل الكلب والديك ومساوئهما أو في العصا التي لم تكن إلاّ رمزا للبيان عند العرب خطابة ورسالة.

واقترنت أفعل التفضيل ببعض أساليب الكتابة كالسجع والجناس والازدواج والمقابلة والترديد والترادف وهي أساليب تحقق إيقاع المفاضلة وتقترن البلاغة معها بالوضوح والشفافيّة فتعطي مفهوما أوّل للأدب مداره على الفهم والإفهام. في حين اقترنت في مناظرات أخرى بالتشبيه والكناية والرّمز فكانت ترسم صورا خيالية تقيم مسافة كبيرة بين الواقعي المرجعي والخيالي الفنّي الذي لا يحيل عادة إلاّ على ذاته. وتستمدّ المناظرة أدبيّتها حينئذ من بلاغة الغموض والإلغاز. فيخرج الأدب من وظيفة المحاكاة والتمثيل إلى وظيفة التأويل. والمهمّ أنّ هذه الأساليب كلّها قد صُبّت في قالب التفضيل لصياغة مناظرة أدبيّة. فأصبح التفضيل بمثابة المنوال والطّراز أو ما سمّي حديثا القالب الجاهز.

الفصل الثاني

في بلاغة المساءلة

«قال بعضُهم :

ولو أنّي جُعلتُ أميرَ جيش

لَما قاتلتُ إلاّ بالسّؤال»

(أبو هلال العسكري ، «كتاب الصناعتين» ، ص٧)

الفصل الثاني
في بلاغة المساءلة

في حقيقة المناظرة الامتحانية

ليست عبارة «المناظرات الامتحانية» -هي الأخرى- من قبيل التصنيف المضموني أو الأغراضي فحسب، وإنّما تحيل التسمية على صناعة لها أسلوب وطريقة، تخالف بهما الأنموذج الأوّل القائم على المفاضلة.

وقد بيّن الجاحظ ذلك بدقة وتفصيل، فقال في معرض ردّه على الذين أنكروا خلق القرآن: «وبعد، فنحن لم نُكفّر إلاّ من أوسعناه حجّة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة. وليس كشف المتهم من التجسّس، ولا امتحان الظنين من هتك الأستار. ولو كان كلّ كشف هتكا، وكلّ امتحان تجسّسا، لكان القاضي أهتك الناس لستر، وأشدّ الناس كشفا لعورة». (رسالة في خلق القرآن، ٣/٢٩٢)

يستفاد من الشاهد أنّ هذا النوع من المناظرات يوظّف لِمُحاكمة المخالفين في الرّأي في مسائل الدّين والعقيدة، من أصحاب المذاهب المختلفة. وهو يقوم على التحكيم والمحاكمة. إذ يحضر فيها طرف ثالث، قد يكون قاضيا أو سائسا يُصدر الحُكم. وقد عجّ تراثنا القديم بفواجع الكلام، فنقل لنا أخبارَ مَن ضُرب، ومَن صُلب، ومَن قُطعت يدُه ورجله من خلاف، ومَن ذُبح أسفل المنبر إثر صلاة عيد الأضحى. ونقل الجاحظ عددا من هذه الأخبار تتضمّن هذا النوع من المناظرات الشبيه بالمحاكمات. وتكون عادة ضدّ أشخاص مرتدّين أو مشبّهين، أو مشكّكين، لأنّها قائمة على الامتحان العقائدي، وغايتها التكفير. ويُجبَر خلالها الخصم على الإقرار على نفسه. ولا تهدف هذه المناظرات عادة إلى إظهار الحقيقة للخصم، وإنّما تسعى إلى تصحيح الانحراف العقائدي على الوجه الذي يضمن الانسجام التامّ، ويطوّق الخلاف في الرّأي، ويحاصر النظر العقلي، أو يُلغيه. وتكون النهاية في مثل هذه المناظرات على غاية من الأهميّة لِما لها من تأثير في النفوس والعقول على حدّ السّواء. وكثيرا ما كان الجاحظ يبرّر مثل هذه

النهايات الفاجعة، وذلك في إطار حملته العنيفة على المخالفين للمعتزلة والمعترضين على مقالاتها. ولا عجب في ذلك إذا علمنا أنّه كان يعلن الولاء التامّ للسلطة العباسية في زمانه.

وإذا تردّد الخليفة في إعلان الحكم - العقوبة، استحثّه الحاضرون، وهم يمثلون في الغالب السلطة الدّينية المسيطرة على نظام الخلافة الإسلامية. ومثال ذلك ما نقله الجاحظ عن الخليفة المعتصم الذي رغب في العفو عن ناكر خلق القرآن بعد مناظرته، قال: «فقالوا :ألا تبعث إلى أصحابه حتى يشهدوا إقراره ويعاينوا انقطاعه... فأبى أن يَقبل ذلك، وأنكره عليهم وقال: لا أريد أن أوتى بقوم إن اتهمتهم مُيِّزت فيهم بِسيرتي، وإنْ بانَ لي أمرهم أنفذت حكم الله فيهم، وهم ما لم أوتَ بهم كسائر الرعِية وكغيرهم من عوامّ الأمّة، وما من شيء أحبّ إليّ من الستر، ولا شيء أولى بي من الأناة والرِّفق» (ن٣/٢٩٢).

إنّ المعتصم - وهو السياسي المحنّك الذي يخشى الفتن السياسية - لا يرغب في مثل هذه المناظرات - المحاكمات التي قد تمزق وحدة الرعية، ولا يريد «أن يؤتى بهم»، ولكن أنّى له ذلك، والحاشية تتربّص بهم وتجرّهم إلى حتفهم بهذا النوع من المناظرات، حتى يثبت حسن عقيدتهم فيحصل الانسجام مع السلطة الدينية قبل السلطة السياسية، أو يحصل التوريط والتكفير وما يعقبهما من وخيم المصير. فإمّا أن يصحّ إسلام الخصم «بعد المناظرة والاستقصاء والتثبّت»، على حدّ قول الجاحظ متحدّثا عن منكه الطبيب الهندي في كتاب «الحيوان» (٧/٢١٣)، وإمّا أن يعاقب كفعل المعتصم مع ناكر خلق القرآن في ما نقله الجاحظ: «فعند ذلك ضربه الخليفة» (رسالة في خلق القرآن، ٣/٢٩٤). وقد برّر الجاحظ فعل الخليفة المعتصم وقال مدافعا عنه مؤكّدا رفقه بالمخالفين في مسألة خلق القرآن: «ولقد كان [المخالف] يُنازَعُ بألين الكلام، ويُجيب بأغلظ الجواب، ويَرْزُنُون ويَخِفُّ، ويَحْلُمُون ويَطِيشُ» (الرسائل٣ /٢٩٦)

ولا يجري هذا النوع من المناظرات إذن لغايات معرفية، وإنّما لتكون سيفا مسلّطا على رقاب المخالفين. يقول محمد النويري في تعليقه على المناظرة الشهيرة بين الأوزاعي وغيلان الدمشقي بحضرة هشام بن عبد الملك وهي شبيهة بهذا النوع: «لا بدّ من أنّ نشير إلى أنّ المقام الذي جرت فيه المناظرة مناوئ لغيلان، بل إنّ المناظرة ليست إلا تعلّة لقتله مهما كان مآلها... فهي محاكمة

وليست مناظرة» (النويري ١٩٩٨، ص٤٤٢)، ذلك أنّ «من الكفر ما يكون عند المسألة، والجواب أسرع انتشارا وأظهر انتقاضا» (الحيوان٢١٩/٧). وفي هذا القول تحدّدت الوسيلة الفنيّة الغالبة والمميّزة وهي «المسألة والجواب»، وهذه العبارة تتواتر في عدد من المواضع من كتب الجاحظ، سواء في بداية المناظرة أو عند التعليق والتعريف والمواقف النظرية التي كان يُبديها أحيانا. وقد حدّد طرفي المناظرة الامتحانية، وهما السائل والمسؤول في خبر «سحيم عن طاوس» (البيان، ٢٨٩/٣)، وبيّن وظيفة كلّ واحد منهما في المناظرة. فلاحظنا أنّ الطرف الأوّل يستبدّ بالسؤال، ويبقى الطرف الثاني في ورطة يبحث عن الخلاص. فإمّا أن يواجه السؤال بالسؤال. وعندها يقع في ورطة أخرى. إذ ليس من وظيفته السؤال وإنما الجواب، وإن كان السؤال يمثل المخرج الوحيد من الورطة التي يوضع فيها عادة. وإمّا أن يجيب. وفي هذه الحالة يعمد إلى الإلغاز والتعمية في إطار التقية، أو إلى التحدّي الصريح، والإقرار بالمخالفة والمعارضة.

وإذا كان السؤال في هذا الأنموذج من المناظرات ذا طبيعة خاصة ووظائف مختلفة، ستتجلّى من خلال البحث في أمثلة منها، سواء في ما ورد عند الجاحظ نقلا أو تأليفا، أو في ما نقله عنه التوحيدي، أو ألّفه محتذيا سَمْته وسننه، فإنّ الجواب قد ساهم في تنويع البنية في مثل هذه المناظرات الامتحانيّة.

ولعلّ تفرّد المناظرة الامتحانية بأسلوب يقوم على تبادل السؤال والجواب هو الجانب المميّز لها، والسمة المهيمنة على الحوار فيها. وبهذه السّمة الأسلوبية يمكن تمييز المناظرة من غيرها من الفنون في النثر العربي القديم عامّة، وفنون الحوار خاصة.

ومن هذا النوع مناظرة دارت بين الحجّاج وواحد من الخوارج نقلها الجاحظ في «البيان والتبيين» (١٤٨/٢)، وفي ذات الكتاب نقل مناظرة بين المأمون والمرتدّ الخراساني (٣٧٥/٣)، وأخرى دارت بين المأمون وبشر المريسي (الرّسائل٣٤٢/١-٣٤٣)، ومناظرة بين خالد بن الوليد وعبد المسيح بن عمرو بن قيس (١٤٧/٢)(١).

و نسج خيال أبي عثمان الجاحظ عددا من المناظرات أجراها بينه وبين

(١) نتعرّض إلى هذه المناظرات في القسم التطبيقي من هذا الفصل

أصحاب الفرق الأخرى المخالفة له في المذهب أو في الدّين مثل النصارى والمشبهة والنابتة. ولقد اعترف بنفسه بذلك فقال في رسالة «الردّ على النصارى»: «وسنقول في جميع ما ورد علينا من مسائلكم، وفيما لا يقع إليكم من مسائلهم، بالشواهد الظاهرة، والحجج القويّة، والأدلّة الاضطراريّة، ثمّ نسألهم بعد جوابنا إيّاهم عن وجوه يعرفون بها انتقاض قولهم، وانتشار مذهبهم، وتهافت دينهم...» ثمّ أضاف في نهاية الرسالة نفسها: «قد جعلنا في جواباتهم، وقدّمنا مسائلهم، بما لم يكونوا ليبلغوه لأنفسهم، ليكون الدّليل تامّا، والجواب جامعا، وليعلم من قرأ هذا الكتاب، وتدبّر هذا الجواب أنّا لم نغتنم عجزهم ولم ننتهز غرّتهم، وأنّ الإدلال بالحجة والثقة بالفلج والنصرة، هو الذي دعانا إلى أن نُخبر عنهم بما ليس عندهم... وألاّ يوردوا فيما يستقبلون على ضعفائنا ومَن قصُر نظرُه منّا شيئا إلا والجواب قد سلف، وألسنتهم قد مذلت به. وسنسألهم إن شاء الله، ونجيب عنهم، ونستقصي لهم في جواباتهم، كما سألنا لهم أنفسنا، واستقصينا لهم في مسائلهم»(الجاحظ، الرسائل، ٣/٣٥٠)

إنّ هذا الشاهد النظريّ يؤكّد أنّ الجاحظ يضطلع بدورين ووظيفتين في هذه المناظرة مع النصارى ومَن قال بقولهم، أو رأى رأيهم في مسائل العقيدة: فهو السائل، يتكلّم بألسنتهم، ويعبّر عن مطاعنهم في الإسلام، وهو أيضا المجيب الذي يردّ عليهم بطريقتين: الأولى بأن يجيب عن أسئلتهم فيردّ قولهم ويفلج عليهم. والثانية بأن يسألهم كما سألوه. ويطعن في عقيدتهم كما طعنوا. فيكون الجاحظ منشئا للمناظرة سؤالا وجوابا. إنّ الإضافة التي اعترف بها أبو عثمان تؤكّد كبير دور، وعظيم شأن له في صياغة المناظرات الامتحانية، وإن نسبت إلى شخصيات تاريخية، وأحالت على مرجع. فالنصرانيّ الذي رسمه الجاحظ في رسائله، والزنديق الذي صوّره في «حيوانه»، والنابتيّ والمشبّه والمنانيّ وغيرهم شاكلوا الواقع وخالفوا المرجع، واستحالوا شخصيات خيالية، ترسم صورة للمعارض في الدين والعقيدة، أو للنظام السياسي في عصر الجاحظ تندرج في باب المحتمل (*Vraisemblable*). ومن دلائل ذلك في الشاهد السابق تصريح الجاحظ بأنّه صانع المطاعن ومبتدعها يردّ بها على الخصوم وينشئ أدب الاحتجاج. وهو الفن الذي ما فتئ ينظّر له ويدافع عنه ويكشف خطره وخطورته. فهذه الشخصيّات لم تعد تحيل على صورة مرجعيّة معيّنة في التاريخ والواقع

وإنّما هي أبطال لقصص المناظرات التي اعترف الجاحظ والتوحيدي كلاهما بتأليفها. فالنصّ مثلما يقول حمّادي صمّود «واقع في أفق سنّة أدبيّة وطريقة في الكتابة ونموذج متحكّم في هذا القبيل من الأخبار وهذا يؤكد الصبغة الأدبية للبناء ويؤكّد أنّ صاحبها لا ينقل وقائع وإنّما ينشئها إنشاء ويصطنعها اصطناعا لغايات لا يجب البحث عنها خارج النصّ ووظائف أدبية لا تتقيد ضرورة بمنطق الصدق والأمانة في النقل» (صمّود ١٩٩٩، ٢٥).

وإذا لم يتوفر للخصوم في المناظرات «الحقيقية» التي نقل بعضها في «البيان والتبيين» كما سبق أن لاحظنا، أو في «الحيوان» مثل مساءلة المأمون للزنديق أبي عليّ، أو مساءلة النظام للمنانيّة (٥/٤٤١-٤٤٢) فرصة السؤال والمساءلة، ولم يكن يُطلَبُ منهم غير الإقرار، فإنّ الجاحظ يوفّر لهم هذه الفرصة افتراضيّا فيحيل النصّ على ذاته أكثر من إحالته على واقع خارج عنه أو على مرجع. في هذا العالم الذي نشأ من الأقوال بين «أبطال المناظرات» يمكّن الجاحظ خصمه من حقه الطبيعي في السؤال والمساءلة. وهذا ما لا يمكن أن يقع إلاّ افتراضا وضمن المحتمل، أي حين يتحوّل الحدث التناظريّ حدثا قصصيّا وسردا تخييليّا. ولقد نبّه محمد النويري على ذلك فقال في معرض تحليله لمساءلة الأوزاعي لغيلان الدمشقي: «لو أنّ غيلان تمكن من الردّ على سؤال بسؤال بحيث يمكن له أن يحدّد مجال المسألة لَوَسِعَه الخروج من المأزق. ولكن يبدو أنّ ذلك لم يُتح له. فقد جاء ليُسأل ويُجيب» (النويري ١٩٩٨، ص٤٤٢). فلم تُتح لغيلان مثلا فرصة ليسائل الأوزاعي، فيردّ كيده عنه. وإنّما بقي متلجلجا في الورطة التي أوقعه فيها ذلك الشيخ المحنّك.

وفي هذا الإطار ندرج المناظرة التي تخيّلها التوحيدي في «رسالة السقيفة» بين ثلاثة من جلّة الصحابة يتناقشون في مسألة الإمامة. وفيها يتيح أبو حيّان لعليّ وأنصاره فرصة التعبير عن احترازهم على إبرام الأمر لأبي بكر. ويمكّنه من حقه الطبيعي في النقض والاحتجاج الصامت والمقاطعة. وهو ما لا يُتاح التعبيرُ عنه في التقاليد الثقافية السنيّة.

والواضح أنّ الجاحظ لم يكن قطّ من أنصار النصارى وغيرهم في طعونهم ومزاعمهم، ولا كان التوحيدي من الشيعة أو الروافض، وإنّما الأمر متعلّق بإنشاء أدب الاحتجاج، وفنّ من فنونه هو المناظرة، وهو قائم على متصوّر لا يكتمل إلا

بإنشاء مواجهة بين الأطروحة ونقيضها. في إطار متابعة الحركة الفكرية والسياسية المميّزة لعصرهما، والعودة إلى مبدإ التسامح الفكري والعقائدي وتعدّد المواقف السياسية، وإيقاف حركة الإقصاء التي أخذت تشقّ طريقها إلى الحضارة العربية الإسلامية، منذ تحكيم السيف والسنان بدل الحجّة واللّسان.

ومن هنا يمكننا أن نتبيّن الفرق بين النوعين في هذا الأنموذج الثاني: المناظرة الامتحانية التاريخية أو التي هي في حكم الحقيقة، حيث تكون الإحالة المرجعيّة قويّة، والمناظرة الامتحانية المخترعة المتخيّلة. وفي الاثنتيْن مظاهر من الأدبية سنحاول إبرازها من خلال دراسة خصائص الخطاب فيها.

أمّا النوع الثالث من هذا الأنموذج فيتعلّق بمناظرات امتحانية ليست من قبيل المحاكمات العقائدية أو السياسية. إذ لا يحصل فيها تحكيم، ولا يعاقب طرف من المتناظرين، ولكن أيضا لا تبقى نهايتها مفتوحة. فلا بدّ أن يُعرَف الغالب والمغلوب. ومن ذلك المناظرة بين شدّاد الحارثي والأمَة السّوداء حول السّواد والصّلع في رسالة «فخر السودان على البيضان» (١٧٨/١)، وكذلك بعض المناظرات في أخبار البخلاء، بل إنّ بعضها أسّس نوعا من الأدب الهازل. فكانت المناظرات نوادر، تُسرد بطريقتين: مباشرة أو غير مباشرة، وتحدث فيها مفارقة بين المقام والمقال. فيمتزج الجدّ بالهزل في المقالة الواحدة: ويظهر الجدّ في استخدام طريقة القضاة في المساءلة، في حين يظهر الهزل في الموضوع التخييلي الذي أنشأه الجاحظ من خلال تصوير شخصية البخيل أو الممرور. ويمكن أن نقدّم مثالا من المساءلات الهازلة، يتمثل في ما جرى بين ممرور وأبي يوسف القاضي، حين قال له: «وقد بقيت عليك مسائل في القطن فإن أذنت لي سألتك عنها قال: قد أذنت لك فسَلْ. قال: أخبرني عن الحِرّ كافر هو أو مؤمن؟» (الحيوان١١/٣). فالموضوع مدنّس، وطريقة الاستدلال جادّة أنشأت مساءلة امتحانيّة. فهذا الممرور – وهو الشخصية الهامشية – يمتحن أشهر قضاة الكوفة ويفلج عليه. ونجد أمثلة أخرى كثيرة نذكر منها ما جرى بين الموسوس والجماعة حول بنت وردان: قد والله سأل الرجل فأجيبوه... قال الموسوس: ما الجواب عافاكم الله فإني لم أنم البارحة من الفكرة في هذه المسألة» (نفسه). وفي أدب التوحيدي نماذج منها أيضا ومثال ذلك المناظرات الساخرة من علم الكلام والمتكلّمين، التي وظفها لذمّ الوزير ابن عبّاد وهجوه في «مثالب الوزيرين»، ومنها

تلك التي دارت بين ابن عباد والدقّاق (ص ٥١)، ومنها أيضا المناظرة التي جرت بين ابن عبّاد وابن القطّن أبي الحسن الفقيه المتكلّم، وأخرى بينه وبين «شاب ورد علينا أصبهان من بغداذ»، وأخرى مع «شيخ قدِم مع الحاج من خراسان يعرف بالخشوعي، من الكرامية أصحاب البرانس، حضر مجلسه وناظره» «في مسألة الجسم، ومناظرة بين ملحد وموحّد حول صانع الكون، وغيرها كثير في هذا الأثر تشترك في الجمع بين صرامة الاستدلال وبساطة الموضوع الكلامي، أو النتيجة التي تؤول إليها.

والملاحظ أنّه ليس في هذه المناظرات ما يدلّ على أنّها امتحانية إلاّ وسيلتها الفنية، نعني قيامها على السؤال والجواب. وبكلّ هذه العوامل المتضافرة: الهزل، الخيال، القناع، السخريّة ينشأ الأدب مثلما سبق أن لاحظنا في حديثنا عن الأنموذج الأوّل من المناظرات وتنويعاته.

من جهة أخرى نجد مناظرات تنتمي إلى هذا الأنموذج الثاني وهي لا تتناول مسألة سياسية أو عقديّة كالتي سبق تقديمها وإنّما تتعلق بمفاضلة بين العلوم. وتلتقي في هذا النوع بلاغة المفاضلة وبلاغة المساءلة. ومن أفضل نماذجها المناظرة التي تحدّث عنها التوحيدي في عدد من كتبه ونقلها كاملة في«الإمتاع والمؤانسة» بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي بحضور الوزير ابن الفرات حول المنطق والنحو، والمناظرة التي دارت بينه وبين ابن عبيد الكاتب حول البلاغة والحساب.

والخلاصة أنّ المناظرات الامتحانية اشتهرت بمضمونها العقديّ أو السياسي، وبطريقة مخصوصة في «المساءلة والجوابات». وقد تلتقي الطريقة بالموضوع الكلامي في كثير منها فتنشأ مناظرات الجدّ. وهي مناظرات امتحانية شكلا ومضمونا، من قبيل المناظرة حول صفات الله، أو خلق القرآن، أو دخول أطفال المشركين النار. ولكن قد يغيب الموضوع الكلامي الصّريح، ولا يبقى من المؤشرات الدالة على المناظرة الكلامية إلا المؤشرات الفنيّة ومن أبرزها تواتر السؤال والجواب.

I- السؤال والجواب أسلوبا المناظرات الامتحانية

لعلّ صيغة السؤال والجواب أهمّ أداة فنيّة ميّزت المناظرات الامتحانيّة، وهيمنت على خطابها. ولئن حظي السؤال باهتمام الدّارسين في القديم والحديث، خلافا للتفضيل في الأنموذج الأوّل، فإنّ دراسة طرائق استخدام السؤال، وأوجه تصريفه في الأدب عامّة، وفي التفاعلات الكلامية وحوار الخصومات مثلما نجد في مناظرات الجاحظ والتوحيدي خاصّة، والبحث في دلالة موقعه ووظائفه في هذا الأنموذج من المناظرات بقي محدودا إن لم نقل معدوما.

وقد ميّز العرب القدامى بين السؤال والاستفهام. فجعلوا الأوّل أعمّ من الثاني، لأنّ السائل «يمكن أن يسأل عمّا يعلم وعمّا لا يعلم، في حين أنّ المستفهم يطلب الفهم لما يجهله أو يشكّ فيه» (العسكري١٩٨٣، ٣٧)(١).

وتناولوا السؤال نحويّا. فدرسوا الصيغ التركيبية واهتمّوا بأدوات الاستفهام وأبنيتها ودلالاتها. وبحثوا في معانيها النحوية. واعتنى البلاغيّون بدراسة الاستفهام في ضوء المقام. فبحثوا في المعاني السياقية. وكانوا في كلّ ذلك «يسعون إلى ضبط مقاييس نحوية ومقامية لتحديد المعنى المستفاد من الاستفهام» (العذار، م س). والدراسات اللغوية في هذا المجال كثيرة ومتعدّدة، تطرّقت إلى محاور كثيرة حدّدت اهتمامات العرب في ما يتعلّق بالاستفهام. لعلّ من أهمّها تقسيم الكلام إلى إنشاء وخبر، حسب معيار الصدق والكذب. وقد أدرجوا الاستفهام في باب الإنشاء. وبيّنوا العلاقة بينهما فذكروا أنّ فائدة الخبر تتولّد من الإسناد، بينما تأتي فائدة الاستفهام من الإسناد ومن السؤال عن تلك الفائدة. قال ابن يعيش: «للجملة قبل دخول الاستفهام فائدة، فدخل الاستفهام سؤالا عن تلك الفائدة»(٨/ ١٥٠)، فللاستفهام معنيان: الأوّل يتأتى من إعادته إلى الخبر، فيفيد فائدته. والثاني يتأتى من التساؤل عن تلك الفائدة، وكأنّك أمرت بتقديم تلك الفائدة واستخبرت عنها. وقد طرحوا في هذا الصدد مسألة العلاقة بين الخبر والإنشاء. فأرجعوا الإنشاء إلى الخبر والإسناد. وتتأكّد متانة العلاقة بين الاثنين حين يلتقيان في التعبير عن الطلب. فلئن كان الأمر والنهي

(١) لمزيد التوسّع في مسألة الفرق بين السؤال والاستفهام ينظر بسمة بلحاج رحومة الشكيلي، (السؤال البلاغي٢٠٠٧، ص٧).

والاستفهام أقوى ما في الإنشاء معبّرا عن الطلب وعائدا إلى الخبر، فإنّ الطلب في الخبر عائد إلى درجة قبول السّامع الخبر الذي يحتمل الصدق والكذب لذاته. وذلك حسب مطابقته للواقع الخارجي أو عدم مطابقته له. فيكون الخبر ابتدائيّا وطلبيّا وإنكاريّا بحسب موقف السّامع ممّا يلقيه إليه المتكلّم من أخبار.

وقسّموا الإنشاء إلى طلبي وهو الأمر والنهي والاستفهام والنداء والتمني والترجي والدعاء والتحضيض، وغير طلبي وهو القسم والتعجب والمدح والذمّ وصيغ العقود. وعقدوا الصلة بين الاستفهام باعتباره طلبا للفهم واستخبارا، وبين الأمر. قال ابن يعيش: «الاستفهام مصدر استفهمت أي طلبت الفهم» (نفسه)

ويتحقق الاستفهام بمجموعة من الأدوات: منها حرفان هما الهمزة و«هل»، وأسماء وهي مَن، ما، أيّ، أين، متى، أنّى، أيّان، كم، كيف. ويجوز فيه حذف الأدوات، واستبدالها «بالتنغيم يحلّ محلّ الأداة فيكسب البنية دلالة الاستفهام». (العذار،٣٣) وتعود مجموعة من الأدوات إلى التصديق أو التصوّر بحسب ما يجري في ذهن المتكلّم من درجات الترجيح والاعتقاد. ويدلّ حرفا الاستفهام على التصديق، ويكون الجواب عن الاستفهام بهما بـ«نعم» أو «لا»، ويبحث المتكلّم فيه عن مطابقة الكلام للواقع أو عدم مطابقته. بينما تدلّ الأسماء على التصوّر، ويكون المتكلم فيه على علم بمدى تلك المطابقة.

لقد درس القدامى الاستفهام انطلاقا من العلاقة بين المتكلّم والسامع. فلاحظوا أنّه يفيد في الأصل الاستخبار، فيطلب المتكلم الخبر بصياغة سؤال لا يخلو من الأمر. ولاحظوا أيضا دور المقام في تغيير هذا المعنى الأصلي. فكثيرا ما يستعمل الاستفهام في مقام لا يناسب المعنى الأصلي» إذ يكون المتكلّم عالما بما يستفهم عنه فيفيد التقرير والتوبيخ» (سيبويه ١٧٦/٣). وهذا المعنى الثاني الذي طابق به الاستفهامُ المقامَ يسمّى عندهم المعنى البلاغي. ويُتوصّل إليه باعتبار اللفظ وهو الذي يفيد المعنى النحوي، و باعتبار المقام وهو الذي ينتج المعنى البلاغي.

وقد حدّد سيبويه ثلاثة معان للاستفهام بحرف الهمزة نبّه عليها عدد من الدّارسين[1] هي التثبيت والتوبيخ أو التقرير والتوبيخ أو التثبيت والتنبيه. ثمّ

---

(١) نذكر منهم محمد الشاوش (٢٠٠١، ٧٨٧/٢): «أصول تحليل الخطاب في النظريّة النحويّة العربيّة، تأسيس نحو النصّ»

أضاف ابن هشام (ابن هشام، مغني اللّبيب، ١/١٧) التعجّب والتهكّم والاستبطاء والأمر والإنكار والتقرير والتسوية.

أمّا حديثا فقد أبرز سامي العذار في معرض دراسته «للسؤال في العربية والفرنسيّة» دور السؤال في الخطاب عامّة والتفاعلات الكلامية خاصّة. وأكّد أهميّته فقال: «إنّ للسّؤال نحوا مخصوصا وطرائق محدّدة إن لم يلتزم بها السّائل أو لم يتفطّن إلى نتائجها «خسر المعركة» (العذار ٢٠٠٠، ص٣). فنزّل السؤال في إطار المعارك الكلامية بين المتفاعلين بالكلام. وتعرّض الباحث إلى «تناول العرب نحاة وبلاغيّين لظاهرة الاستفهام من حيث أدواتها وأبنيتها ودلالاتها». وعرّج بعد ذلك على «دراسة السّؤال في اللغة الفرنسية» استنادا إلى مقاليْن للباحثة الفرنسية كاترين كارباط أوركيوني قام بترجمتهما. وانتهى في الأخير إلى «الوقوف على ما يفرّق بين تناول السؤال والاستفهام في العربية والفرنسية» (ن، ص٥). غير أنّ هذا البحث -رغم أهميّته- عزف عن دراسة السؤال في الأدب. واكتفى في ما بدا لنا بالجانب اللغوي البلاغي من هذا المبحث. وطعّمه بالجانب التداولي من خلال ترجمة آراء أوركيوني في هذا المجال. فقال في خاتمة الفصل الأوّل من بحثه: «ولقد كان حضور الاستفهام في النصوص الأدبيّة على النحو الذي بينّاه، يحملنا على أن ندرس نصّا أدبيّا في ضوء هذه الظاهرة، إلا أنّنا رغبنا عن ذلك» (ص٦٧). ورغم أنّه أشار إلى تواتر الاستفهام في القرآن وعناية المفسرين به، وإلى كثرة حضوره في الأدب العربي قديمه وحديثه، وفي الأدب الفرنسي، وفي المحادثات اليومية، فإنّه لم يشر من قريب ولا من بعيد إلى دور السؤال في فنّ المساجلة عموما وفنّ المناظرة على وجه الخصوص. وهو ما نسعى إلى إنجازه في هذا الفصل.

1.I تنوّع البنى في المناظرات الامتحانية

1.1.I الصبغة الأدبيّة للبناء في المناظرة الامتحانية البسيطة

تبدو المناظرات في هذا الأنموذج الثاني محدودة بوظيفتيْن أساسيتين هما: السؤال والجواب. وقد ساهم ذلك في تنويع بنيتها الخارجية. ولكنها تعود عموما إلى صنفيْن، وذلك حسب تواتر السؤال والجواب فيها:

* أمّا الصنف الأوّل فيتبادل فيه المتناظران السؤال والجواب تباعا

وبالترتيب. ويتواتر هذا النوع في المناظرات الأنموذجية التي تجري في المجالس مثل مناظرة السيرافي ومتى بن يونس في النحو والمنطق، وهي مناظرات لها عادة مرجع تستند إليه، وواقع تشاكله. وغالبا ما تنتقل من الإنجاز الشفوي إلى الكتابة الأدبية فيحاول المدوّن الحفاظ على طابعها الشفوي الأصلي وما تتميّز به من حيويّة عند المواجهة والحوار. وكثيرا ما تقوم بنيتها على التداول على النحو الموالي:

«- ثمّ واجه /أبو سعيد السيرافي/ متّى وقال: حدّثني عن المنطق ما تعني به ...

- قال متى: أعني به أنه آلة من آلات الكلام ...

- فقال أبو سعيد: أخطأت... فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه...؟

- قال متى: إنّما لزم ذلك لأنّ المنطق بحث عن الأغراض المعقولة....

- قال أبو سعيد :... أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟... فما تقول في معان متحوّلة بالنقل...؟

- فقال أبو سعيد: أخطأت ... فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تفي بها؟

- فقال متى: يكفيني من لغتكم ...» (الإمتاع١- ص١٠٩)

* وأمّا الصنف الثاني فهو مناظرات تقوم بنيتها على نقل أسئلة الخصم دفعة واحدة، واستقصاء الأسئلة الفرعيّة المتعلقة بها. ويعاد عرضها بعبارات مألوفة في هذا النوع من المناظرات تلزم الخصم بما قال من قبيل: «فقلتَ:... وقلتَ:... وزعمتَ: ...»، أو «كان يقول: ... ويذكر أنّ...». ثمّ تقدّم الأجوبة مرتبة حسب ورود الأسئلة، وتسرد أيضا تباعا معتمدة تكرار الأسئلة بالتساجل بعبارات مألوفة أيضا في هذا النوع من المناظرات من قبيل: «أمّا قولك: ... وأمّا قولك: ...»، «وأمّا ما ذكرت من أنّ...». وترتبط هذه المناظرات بمقام الكتابة والتدوين. ومن ذلك المناظرة التي جرت بين ابن عبيد الكاتب وأبي حيّان التوحيدي في المفاضلة بين كتابة الحساب وكتابة البلاغة. قال التوحيدي في صدر الليلة السابعة:

- «ولمّا عُدتُ إليه في مجلس آخر قال /الوزير ابن سعدان/: سمعتُ صياحَك اليوم في الدار مع ابن عبيد ففيم كنتما؟

- قلتُ: كان يذكر أنّ كتابة الحساب أنفع وأفضل وأعلق بالملك...
- قال [الوزير ابن سعدان]: هذه ملحمة منكرة فما كان من الجواب ؟
- قلتُ: قولك هذا كان يسلم لو كان الإنشاء والتحرير والبلاغة بائنة من صناعة الحساب والتحصيل والاستدراك ...
- وأمّا قولك ... فبئسما سوّلت لك نفسك ...
- وأمّا قولك ... فقد خرفتَ...
- وأمّا قولك ... فهذا شنع ...» (الإمتاع ٩٦/١)

يُمكّننا هذا التصنيف من تمييز المناظرات الشفوية من المناظرات الترسّلية، فمقام الشفويّ غير مقام الترسّل. والواضح أنّ النوع الأول قريب إلى مقام المشافهة وما يقتضيه من تفاعل بين المتناظرين، بينما يتصل النوع الثاني بمقام الكتابة والتدوين. فهذا الجمع للأسئلة والأجوبة كلّ على حدة هو من أثر التدوين وتسريد الحوار.

إنّ نصوص المناظرات في أدب التوحيدي تبدو في الظاهر نقلا أمينا لِما جرى في مجلس ابن سعدان من أحاديث ومسامرات شفويّة ليس لأبي حيّان فيها من دور غير التدوين أو «مهنة الشؤم» التي تأتي استجابة لما يطلبه مُمثلو المؤسّسة السياسيّة والثقافيّة الرّسميّة. ويمثلها الوزير ابن سعدان من جهة وأبو الوفاء المهندس وليّ نعمة التوحيدي والواسطة بينه وبين الوزير من جهة أخرى. وتُعدّ الفقرات الكثيرة التي ينقل فيها أبو حيّان طلب هذين الرّجلين تدوينَ المناظرات بحذافيرها، بل تدوين الأحاديث الأخرى جميعها غثّها وسمينها، عامّها وخاصّها ممّا يُمكن عَدُّهُ من «الكلام على الكلام»، أو الخطاب الواصف دليلا آخر على الأصل الشفوي لبعض المناظرات. ومن تلك الفقرات قوله محاكيا طلب الوزير: «ذكرتُ للوزير مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متّى واختصرتها، فقال لي: اكتب هذه المناظرة على التّمام» (١٠٧/١). وقال محاكيا طلب أبي الوفاء: «وهذا فراق بيني وبينك إلاّ أن تُطلعني جميع ما تحاورتُما وتجاذبتما هُدّبَ الحديثِ عليه، وتصرّفتما في هزله وجدّه وخيره وشرّه [...] حتى كأني كنت شاهدا معكما ورقيبا عليكما» (٧/١). فهذه الفقرات هي من قبيل الكلام على المناظرة وظروف نقلها لابن سعدان مشافهة أوّلا وتدوينها مرّة أولى له كي «يغتنم سماعها ويعيَ

فوائدها»، ولأبي الوفاء المهندس مرّة ثانية استجابة لطلبه السّابق. ولكنّها تمثل أيضا دليلا على تمزّق أبي حيّان بين منزلة المستكتب الوضيع الذي ليس له من دَور سوى نقل ما يجري بين «الشيوخ بحضرة الأعلام» ممّا «يُفتتم سماعه وتُوعى فوائده»، وهي المنزلة التي تُنزِّله فيها تلك المؤسسة الرّسمية، وبين منزلة الأديب البارع الذي ينشئ أدبا خالدا يتجاوز «المحايث المظروف» ويعانق «المطلق المتجدّد» (العبارتان لحمّادي صمّود ١٩٩٩، ص ٥٣).

هذه المنزلة التي يضع أبو حيّان نفسه فيها تمثّل بدورها السلطة الثانية التي يقاوم من خلالها السلطة السياسية ورغباتها ومواقفها منه ومن الأدب ووظيفته. إنّها سلطة الأدب ممثلة في السّنن التي تخضع لها الكتابة الأدبية وقوانين النّوع الذي تندرج فيه، فيندفع إليها اندفاعا وإنْ أوهم في البدء أنّه يعتزم مجرّد الرّواية والحكاية وإنجاز مشروع التدوين. الأمر الذي صرّح به مرغما طائعا خائفا من تهديد المؤسسة ووعيدها ممثّلا في قول أبي الوفاء: «ومتى لم تفعلْ هذا فانتظرْ عقبى استيحاشي منك وتوقّعْ قلّة غفولي عنك». «فقلت لك: أنا سامع مطيع وخادم شكور. لا أشتري سخطك بكلّ صفراء وبيضاء في الدّنيا...» (نفسه)

إنّ المناظرات المكتوبة والتي هي موضوع بحثنا يمكن أن ندرجها في ما سمّاه صمّود «فنّ إعادة المنطوق مكتوبا» (صمّود م م). وهذا الفنّ لا ينتظم أبدا لأنّ «الإنسان لا يملك ما هو به وفيه ويملك ما هو له وإليه» (الإمتاع١/٢٢٦). وما هو لأبي حيّان وإليه يعود الأدب ووسائله أو قوانينه اللغوية والبلاغية والأجناسية. أو هو ما سمّاه صمّود «أساليب الأداء وطرائق إنتاج المعنى»(م م). وبهذا يتحرّر أبو حيّان نسبيّا من سجن الكتابة بمعنى الوراقة -تلك الحرفة المشؤومة التي لعنها كثيرا وتأفّف منها طويلا- ويعانق أفق الكتابة بما هي أدب وإنشاء وإبداع. فكان «التوحيدي وفيّا لسلطة النصّ ومنطق بناء الأدب» (نفسه) أكثر من وفائه لرغبات المؤسّسات الرّسميّة وطلباتها الظرفيّة. وهذا يعني أنّه كان وفيّا لمشروعه في إنشاء الأدب الخالد أكثر من وفائه لمشروع التدوين الذي فرضته عليه السلطة الزمنيّة. ومن أوضح تلك الأساليب والطرّائق الأدبيّة التي بها ينجز مشروعه الأدبي في تأليف المناظرات السؤال والجواب يصوغهما التوحيدي بما يستجيب لكتابة فنّ المناظرة.

ومن هذا المنطلق يمكننا أن ندرج جميع أدب الردود، وبالخصوص الرسائل التي كُتبتْ في هذا الإطار في هذا الصنف من المناظرات وهذا المقام من الأدب، وإنْ حافظ بعضها عند الجاحظ أو التوحيدي على رواسب المشافهة أو أوهم بذلك.

ويمكننا أن نستخلص أنّ المناظرات الامتحانية نوعان من حيث بنيتها: مناظرات بسيطة قائمة على السؤال والجواب المباشريْن المتتابعيْن وتجري في مقام شفويّ أو توهم بذلك على الأقلّ، ومناظرات مُركّبة من حيث بنيتها إمّا بفعل الحذف والاختزال وإمّا بفعل الاستطراد، وفي هذه الحالة تتضخم المناظرة بالأشعار والحِكم والأخبار والأمثال حتى تبلغ مرحلة التشبّع. فما هي خصائص «فنّ تحويل المنطوق من المناظرات كتابة»، وبعبارة أخرى فيمَ تتجلّى بلاغة المساءلة؟

تتنوّع طرق السؤال والجواب أثناء التفاعلات الكلامية، فنحصل على نماذج أخرى أساسها البناء الداخلي، وتحديدا طبيعة السؤال والجواب وأشكالهما. فقد يقوم المجيب بدوره بمساءلة خصمه، فيردّ على السؤال بسؤال، ويقابل إرباكا بإرباك مماثل. وفي التراشق بالأسئلة تبادل للتهم مثلما يظهر في هذه المناظرة الوجيزة التي جرت بين الحجّاج بن يوسف وواحد من الخوارج، ونقلها الجاحظ في «البيان والتبيين»(١٤٨/٢):

- قال الحجّاج لرجل من الخوارج: أجَمعتَ القرآن؟
- قال: أمتفرّقا كان فأجمعه؟
- قال:أتقرأ ظاهرا؟
- قال: بل أقرأه وأنا أنظر إليه
- قال:أتحفظه؟
- قال:أخشيت فراره فأحفظه؟
- قال: ما تقول في أمير المؤمنين؟
- قال: لعنه الله ولعنك معه
- قال: إنّك مقتول فكيف تلقى الله؟
- قال: ألقاه بعملي، وتلقاه بدمي».

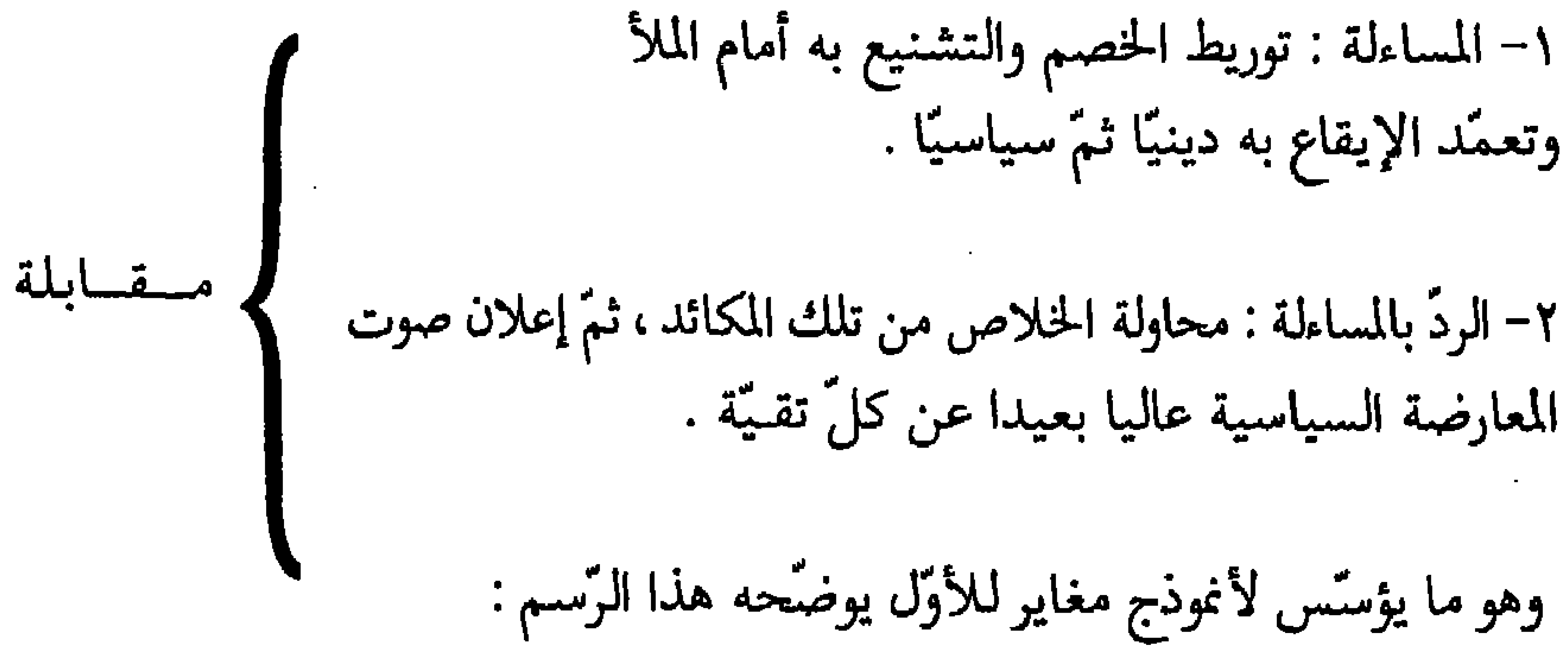
ففي هذه المناظرة طرفان يتبادلان المساءلة في مرحلة أولى، يسعى كلّ منهما

إلى إحراج الآخر وإرباكه: أمّا الحجّاج فبالإلغاز[1] و«الكيد اللغويّ» الهادف إلى الإيقاع بالخصم، فالتساؤل عن حفظ القرآن تمّ بألفاظ ملتبسة من قبيل «جمعت القرآن»، و«تقرأ ظاهرا»، وهذان السؤالان يثيران بعض قضايا القرآن باعتباره مصدر الشريعة الإسلامية، وهي قضايا خلافية. وأمّا الخارجيّ فبالتبكيت وتعمّد تعطيل الحوار وإيقافه ما وجد إلى ذلك سبيلا، لأنّه يتقبّل أسئلة خصمه بالرّيبة ويواجهها بما يسمّيه برلمان وتيتيكا «فنيّات القطع والإيقاف» (*Les techniques de rupture et de freinage. Op.cit, 417*) ومن أبرز تلك الفنيّات السؤال المعارض[2] (*La contre question*). غير أنّ الحوار يتحوّل في مرحلة ثانية من هذه المناظرة وبطريقة مفاجئة من الموضوع العقدي إلى الموضوع السياسي. فالحَجّاج وقد أرتج أمام ردود الخارجي و«أسئلته المربكة»، يغيّر أداة الاستفهام من حرف الهمزة إلى الاسم المبهم «ما» ويُدير وجهة الحوار إلى الموضوع السياسي، وهو أعلم الناس برأي الخارجي في بني أميّة وأعوانهم، مغتصبي الخلافة وقاتلي آل البيت. وهو أعلم من غيره بفصاحة الخوارج وتقواهم وابتعادهم عن التقية. وبسرعة تتحوّل هزيمته انتصارا. فبمجرّد أن تخلّى الخارجيّ عن السؤال وقع في فخّ الجواب عن المسألة السياسية (إعلان الخروج على الخليفة) بعد أن نجا من الفخّ العقدي (الزندقة).

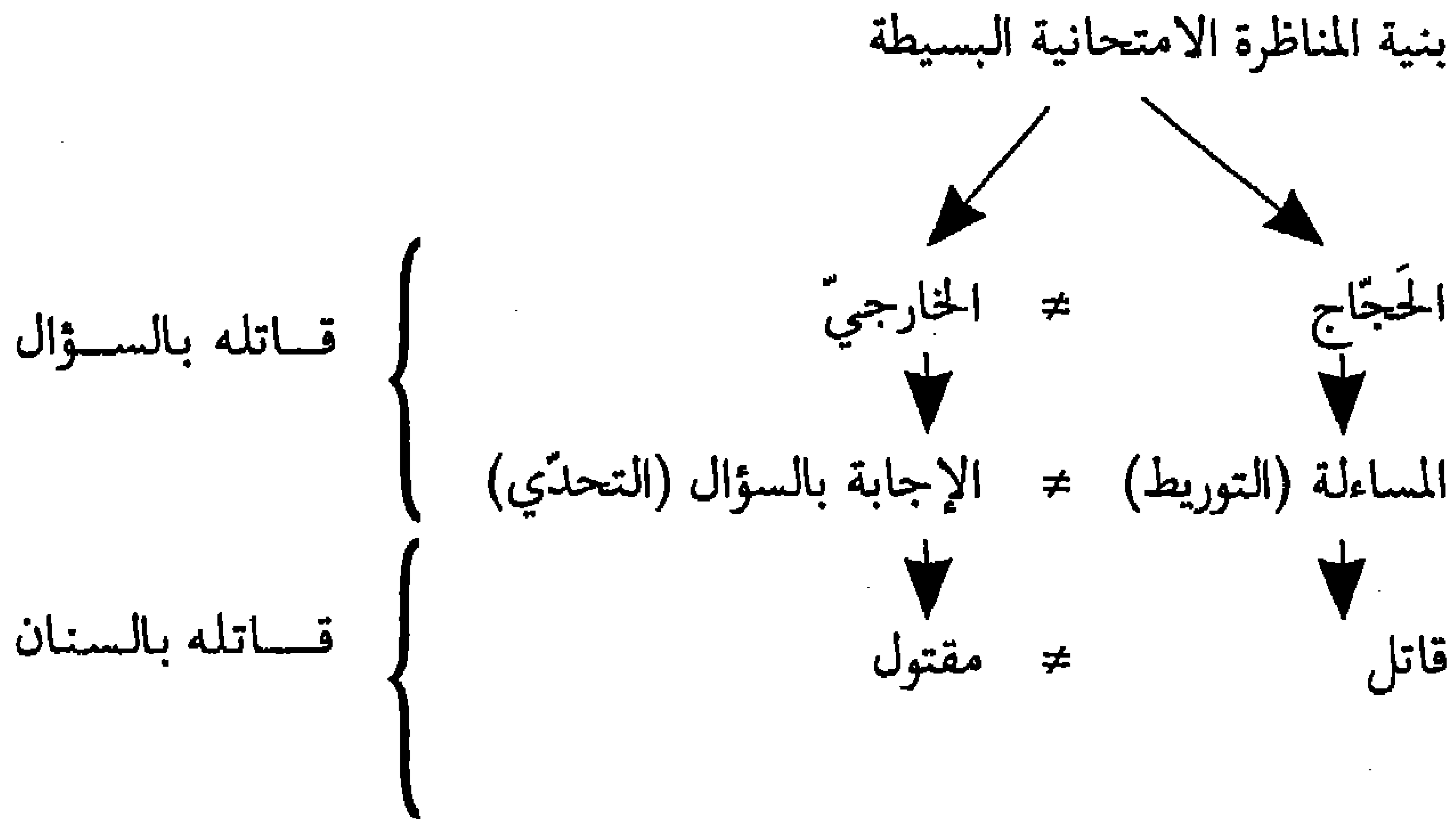
(١) الإلغاز من ضروب الكناية ويرتبط عادة بجنس الملاحي والألغاز والأحاجي، وقد عرّفه ابن رشيق فقال: «ومن أخفى الإشارات وأبعدها اللغز وهو أن يكون للكلام ظاهر عجب لا يمكن، وباطن ممكن غير عجب». (ابن رشيق ١/ ٢٠٧)

(٢) ينظر أنواع السؤال عند روبريا، *(Robrieux, 1993, p162-166)*، وسنتعرّض لها في الباب الثالث.

وهكذا قامت هذه المناظرة على مقابلة في مستوى البناء:



وهو ما يؤسّس لأنموذج مغاير للأوّل يوضّحه هذا الرّسم :



في هذه المناظرة لا نظفر بأجوبة صريحة، ولا يؤدّي أيّ طرف من المتخاصمين هذه الوظيفة. وإنّما يجاب عن السؤال بسؤال معارض. ذلك أنّ الهزيمة في الجواب كامنة، لاسيّما وأنّ الطّرف الأوّل (الحَجّاج) كان خصما وحَكما ممّا يجعل المناظرة محض محاكمة غايتها القضاء على المعارضين السياسيّين، وتوظيف «الأسئلة» الإيمانيّة الكبرى لتحقيق ذلك. لذلك تقوم على تعاقب السّؤال والجواب في نسق سريع يضفي عليها طابع الحيويّة التي هي من

أبرز خصائص الخطاب السجالي[١]. وهذه الحيويّة تشدّ المناظرة إلى الطابع الشفوي المنطوق، وتقوّي في الظاهر صلتها بالمرجع[٢].

فالعيّ والإبطاء عند الجواب[٣] قد يُؤوّلان على أنّهما انقطاع، فتنتهي المناظرة في بدايتها. ولعلّه لهذا السبب لا تطول مثل هذه المناظرات خلافا للأنموذج الأوّل، وتُختزل أحيانا كثيرة في نهايتها الفاجعة، ذلك أنّ انقطاع الحوار غالبا ما يعقبه قطع الرّأس مثلما حصل في هذه المناظرة حيث وضع الحجّاج نفسه في منزلة تخوّل له القتل ووضع خصمه موضع المقتول فكان خصما وحكما في آن واحد. واتضح أنّ محور الصّراع فيها قائم على افتكاك المواضع. فالعلاقة بين المتكلّم والمخاطَب وهي تحدّد من الخارج كما يقول فيون (*Vion, 1992, 107*) هي علاقة أمير ذي سلطة ونفوذ بأعرابي ينتمي إلى مذهب غير مذهب الأمير. وهي إذن علاقة سياسيّ بمعارض له. ومن شأن ذلك أن يجعل الموضع الذي يضع فيه كلٌّ طرف الآخرَ مختلفا. وقد كان الأمران المحرّك الأساسي للحوار بينهما والمساهم الأكبر في صياغة السؤال والجواب[٤]. فكان الإلغاز والتعمية الأداة الفنية الموظفة لتحقيق ذلك.

على أنّ من المناظرات الامتحانية ما قام على سؤال وجواب في الظاهر، وفي غير مجال العقيدة والسياسة. ولكنّ التأمّل في الجواب يبيّن أنّه إلغاز وتحدٍّ للسؤال وتعطيل للحوار، فهو أبعد ما يكون عن الجواب. ومثال ذلك المناظرة التي نقلها الجاحظ في «البيان والتبيين» بين خالد بن الوليد وعبد المسيح بن عمرو

(١) ذكر حاتم عبيد (٢٠٠٩) أنّ مارسالّو داسكال اعتبر الحيوية من أهمّ خصائص المساجلة.

(٢) نقول في الظاهر لأنّه «يبدو -كما يقول أونج- من المحال أن نستعمل مصطلح «أدب» ليشمل التقليد والأداء الشفاهييّن دون اعتبارهما على نحو ما بشكل خفيّ لا علاج له شكليّن من أشكال الكتابة» (والتر. ج. أونج (*Walter J. Ong*) «الشفاهيّة والكتابية»، ١٩٩٢، ٦١ (مترجم)).

(٣) من أشهر تعريفات القدامى للبلاغة قولهم: «أن تجيب فلا تبطئ، وتقول فلا تخطئ»، ينظر «البيان والتبيين» للجاحظ، ٩٦/١.

(٤) يرى فلاهو (*Flahault, 1978, p50*) أنّ كلّ كلام منجز بين طرفين هو في الأصل محكوم بسؤال جوهري: حين أتكلّم من أكون بالنسبة إليك ومن تكون أنتَ بالنسبة إليّ؟

بن قيس بن حبّان بن نفيلة الغسّاني، وممّا جاء فيها:(١٤٧/٢)

١(أ)- قال خالد: من أين أقصى أثرك؟

٢(أ)- قال عبد المسيح: من صلب أبي

١(ب)- قال: فمن أين خرجتَ؟

٢(ب)- قال: من بطن أمّي

١(ج)- قال: فعلام أنت؟

٢(ج)- قال: على الأرض

١(د)- قال: ابن كم أنت؟

٢(د)- قال: ابن رجل واحد

١(هـ)- قال: كم أتى عليك من الدّهر؟

٢(هـ)- قال: لو أتى عليّ شيء لقتلني

١(و)- قال: ما تزيدني مساءلتك إلا غمّا

٢(و)- قال: ما أجبتك إلا عن مسألتك

لقد عرض السّائل في هذه المناظرة أسئلته في معرض بيان، يكشف عن رجاحة عقل وبلاغة لسان، من خلال الإفراط في استخدام الكناية السّاخرة، حتى بدا النصّ قريبا إلى النادرة وأدب الأحاجي. وابتعد نسبيّا عن الصناعة الكلامية والمنازعة الحجاجية، وهي المقام الأصلي الذي نشأ فيه. وقد قصد خالد بن الوليد التندّر وتحدّى أهل الحيرة، فاستخدم الكناية السّاخرة وما تحيل عليه من تعريض[1]. فالاستخبار عن الموطن والنّسب تمّ تلميحا بواسطة كناية لها معنى ظاهر ليس هو المقصود وآخر خفيّ يمكن أن يفهم من اللفظ الأوّل وهو المقصود، ومن نماذجها:

---

(١) التعريض من ضروب الكناية عند القدامى تحدّثوا عن أنواعه وضروبه وقدّموا شواهد عليه أكثر ممّا عرّفوه نظريّا، (ينظر ابن وهب وابن رشيق وابن الأثير مثلا). لكنّ الطرابلسي(١٩٨١، ٢٢٢) عرّفه تعريفا وجدناه أقرب ما يكون إلى الظاهرة التي نحن منها بسبيل، فقال: «هو أن يُطلق الكلام ويُشار به إلى معنى آخر يُفهم من السياق». وهو نوع من الكناية يتميّز بالاستغناء عن المعنى الأصلي المراد والتعبير عنه بمعنى آخر. فعنصر المفاجأة والتضليل يؤدّيان دورا مهمّا فيه».

الرقم	السؤال	سؤال البلاغة يحقّق التعالي	جواب يحقّق الخذلان والفشل
١(أ)	من أين أقصى أثرك؟	كناية عن الموطن	كناية عن النّسب (٢(أ) من صلب أبي)
١(ب)	فمن أين خرجتَ ؟	كناية عن الموطن	كناية عن النّسَب (٢(ب)- من بطن أمّي)
١(د)	ابن كم أنتَ؟	كناية عن السنّ	كناية عن النّسَب (٢(د)- ابن رجل واحد)
١(هـ)	كم أتى عليك من الدّهر؟	كناية عن السنّ	كناية عن نوائب الدّهر (٢(هـ))

لقد صيغ السؤال في هذه المناظرة صياغة أدبيّة اقترن فيها بعَدد من أساليب الكتابة. ولعلّ استخدام الكناية السّاخرة يُعدّ من أبرز ما ميّز السؤال في هذه المناظرة. وتكمن وظيفة الكناية في إضفاء الغموض على السؤال فيضحي كاللّغز الذي يُطلب من المتلقي أن يفكّ شفرته. ويندرج في خطّة تقوم على إحداث المفاجأة لدى السّامع ومحاولة تضليله فيتيه عندما تتعدّد إمكانات الإجابة. فالمتكلّم يناور من خلال تعدّد الدلالة في دالّ واحد. وليس السؤال في هذا الجنس من الكلام إلاّ وسيلة لاختبار كفاءات معيّنة في المخاطَب من أهمّها الكفاءة الموسوعيّة والكفاءة البلاغيّة[1]. وهو سؤال متعدِّد (*Une question multiple*) عند روبيريا (م م) يوهم بالاستخبار عمّا هو ظاهر قصد التعرّف إلى المخاطَب وإقامة جسور التواصل معه. ولكنّه يُخفي في الحقيقة امتحانا في الفصاحة والبلاغة ممّا يُعدّ من علامات الثقافة الموسوعيّة في ذلك العصر. وقد تفطّن ابن رشيق إلى وظيفة السؤال في مثل هذا النوع من الأدب فقال أثناء تفسيره هذه الظاهرة في بعض شعر أبي نواس: «ولم يأت بها /الإشارات مصحوبة/ أبو نواس حشوا، ولكنّ شطارة وعبثا بالكلام، وإنْ شئت قلتَ بيانا

---

(١) سنتعرّض لكفاءات المناظر في الفصل الثاني من الباب الثالث عند دراسة صُور المتناظرَين.

وتثقيفا» (١/٣٠٩). الأمر الذي جعل هذا الضرب من المناظرات قريبا من جنس الملاحي والألغاز والأحاجي[١]. وقد تحدّث النقاد والبلاغيّون القدامى عن هذا الجنس في معرض دراستهم للكناية وضروبها، وما ينشأ عنها من غموض في الكلام يُقصد إليه قصدا. وعلى هذا الأساس فالكلام الكنائيّ يقوم على ثنائيّة الظاهر والباطن ويفسح مجالا واسعا للتأويل يوظف لأغراض بلاغيّة أو سياسيّة - دينيّة. ذلك أنّ كلّ كناية تقوم في العادة على استبعاد المعنى الظاهر القريب وتأكيد المعنى البعيد رغم أنّ الأوّل لا يمتنع. ففي المثال الشهير: «حاتم الطائي كثير الرّماد» كناية لها معنيان: الأوّل ظاهر قريب غير مقصود يتمثل في كثرة إشعال النار، وآخر بعيد هو المقصود يتمثل في كثرة إطعام الناس أي الكرم والجود. ومع ذلك فإنّ الأوّل لا يمنع الثاني، وإنّما نحن بسبيل ممّا يسمّيه الجرجاني المعنى ومعنى المعنى. وقد رسم الطرابلسي(١٩٨١، ٢١٤) «سلّم الصعود من الرّماد إلى الكرم في هذه الكناية، ويتضمّن الدرجات الأربع التالية:

«الرّماد ← كثرة إحضار الطعام ← كثرة استقبال الضيوف ← الكرم .»
واعتبر هذا النوع من الكنايات تلويحا .

ومجمل القول إنّ السؤال في كثير من المناظرات الامتحانيّة يأتي مُلغزا قابلا للتأويل، يحتمل أكثر من جواب. ولا يُرَجِّحُ واحدًا منها على آخر إلاّ طبيعةُ العلاقة بين المتكلّم السّائل والمخاطَب المسؤول. وهي علاقة مشدودة طورا إلى الرغبة في التواصل مع الخصم وطورا آخر إلى الرّغبة في خذلانه وإفشال خططه في الهجوم عبر المساءلة. ففي المناظرة السّابقة تفطّن المسؤول إلى

(١) جمع عدد من البلاغيين بين اللغز والأحجية فقال ابن رشيق: «وسبيل المحاجاة أن تكون كالتعريض والكناية، وكلّ لغز داخل في الأحاجي». (ابن رشيق ١/ ٣٠٨). وقال ابن الأثير: «وأمّا اللغز والأحجية فإنهما شيء واحد. وهو كلّ معنى يستخرج بالحدس والحزر لا بدلالة اللفظ عليه حقيقة ولا مجازا ولا يفهم من عرضه» (٢/٢٢٥)

أسلوب الدّوران[1] الذي يناور من خلاله السّائل ويوارب. وفاته أنّ خصمه «أحضر جوابا وأحسن بديهة وأجمع عند الكلام قلبا». فتحدّى عبدُ المسيح سائله بعَقل أرجح، وكان «أكثر فوائد من المعاني...» وتلك أبرز صفات البليغ عند الجاحظ (الرسائل ٤/ ٢٣٨). لقد بدا التناظر في هذا النوع ضربا من التنافس في إظهار الكفاءة البلاغية. ومع ذلك لم يظفر السّائل بالجواب الذي رامه من أشهر عقلاء الحيرة والمتعلّق بِنَسبه وسِنّه، لأنّه عمد إلى الإلغاز واستعراض الصّناعة في كثير من التطاول مستخدما ما في الكناية من طاقة على التلويح والتعريض والإشارة، فقوبل الإلغاز بآخر أشدّ منه أورث الخصم «همّا وغمّا» (١(و)). كان السائل ينتظر من المجيب «معنى المعنى»، لكنّ انتظاره يخيب بجنوح المجيب إلى المعنى الظاهر غير المقصود، وميله بذلك إلى التهكّم من السائل والهزء به، إذ يُشعره بسوء طرحه السؤال وصياغته. لقد عمد المجيب إلى إرباك السائل وعدم التعاون معه حتى يقطعه أمام الحضور الذين تواطأوا على الإقرار بفصاحة خالد لما يُمثّله من سلطة سياسيّة جرى العرف على اقترانها بسلطة ثقافيّة، لكن هيهات.

على أنّ من المناظرات ما انطلق من سؤال واحد يأتي استفزازا للمسؤول، يعقبه نقاش دينيّ أو سياسيّ. ويستفزُّ المسؤولُ بدوره السّائلَ أثناء الجواب، فينقطع السّائل وهو الذي بادر بالامتحان. ومثال ذلك مناظرة شدّاد الحارثي والأَمَة السوداء حول السّواد والصّلع.

---

(١) لئن اكتفى الطرابلسي(١٩٨١، ٢٢٤) بتعريف الدّوران بأنّه «التعبير بعبارة أو جملة كاملة على ما يمكن الدلالة عنه بلفظ واحد، فهو ضرب من التصوير يقوم على التحليل». فإنّ روبريا (*Robrieux, 1993*) بحث في أبعاده الحجاجيّة بما يتلاءم وما نحن بصدده، وأكّد عند حديثه عن ظاهرة التوسّع في الكلام أنّ هذا الأسلوب يهدف إلى السخريّة من الخصم فقال:

La périphrase, au sens strict, exprime une idée de manière extensive, plus que nécessaire. C'est un des procédés du comique de mots... Il s'agit d'un terme que l'on veut expliquer ou éclairer. C'est une sorte d'amplification. P50.

قال شدّاد الحارثي وكان خطيبا عالمِا:

١(أ)- قلتُ لأمَة سوداء بالبادية: لِمَنْ أنتِ يا سوداء؟

٢(أ)- قالتْ: لسيّد الحضر يا أصلع

١(ب)- قلتُ: أوَ لستِ سوداء؟

٢(ب)- قالت:أوَ لستَ أصلع؟

١(ج)- قلت: ما أغضبكِ من الحقّ؟

٢(ج)- قالت: الحقّ أغضبك، لا تشتم حتى ترهب، ولأنْ تتركه أمثل.

وقال شدّاد: ولقد كلّمتُها وأنا أظنّ أنّي أفِي بأهل نجد، وما نزعتْ عني إلا وأنا عند نفسي لا أفِي بأمَتي». (الرسائل١/١٧٨)

لئن صرّح السّائل في الظاهر بالحقّ، فإنّ سؤاله كان يتضمّن السخريّة. وتظهر السخريّة في ظاهرة التوسّع في الجواب في ٢(أ)، أو ما سمّاه الطّرابلسي الدّوران[١]. هذا التوسّع (*périphrase*) مثّل شتيمة للطرف السّائل جاء ضمن خطّة الهجوم على الخصم بعد تلقي شتيمة سابقة في ١(أ). فكشف الجواب فطنة في مواجهة السخرية بالسخرية. وبالسلاح نفسه هاجَمتْ الأمَةُ الخطيبَ العالِمَ وقطَعته. فتفوّقت عليه عند الجواب وعند المسألة. وأظهرت كفاءة بلاغية تجلّت في تماثل الحجج، وكفاءة منطقيّة ظهرت في القياس والمماثلة (السواد / الصّلع). وكان ذلك من العلامات القويّة على أنّ هذه المحاورة لا تعدو أن تكون مناظرة بين طرفين لا يتكافآن اجتماعيّا وهنا يكمن موطن السّخريّة. فالتفاوت الاجتماعي بين الطرفين يذكّر بالصراع الهازل في الكوميديا الإغريقيّة بين النبيل والحقير، ويكمن الموطن الآخر في أنّهما كانا يتكافآن صناعة كلاميّة وقدرة على المنازعة الحجاجيّة. ولعلّ ذلك يقوّي احتمال أن تكون هذه المناظرة من اختراع الكاتب لأنّها جاءت مشدودة إلى أساليب الجاحظ في القياس والمماثلة وفي

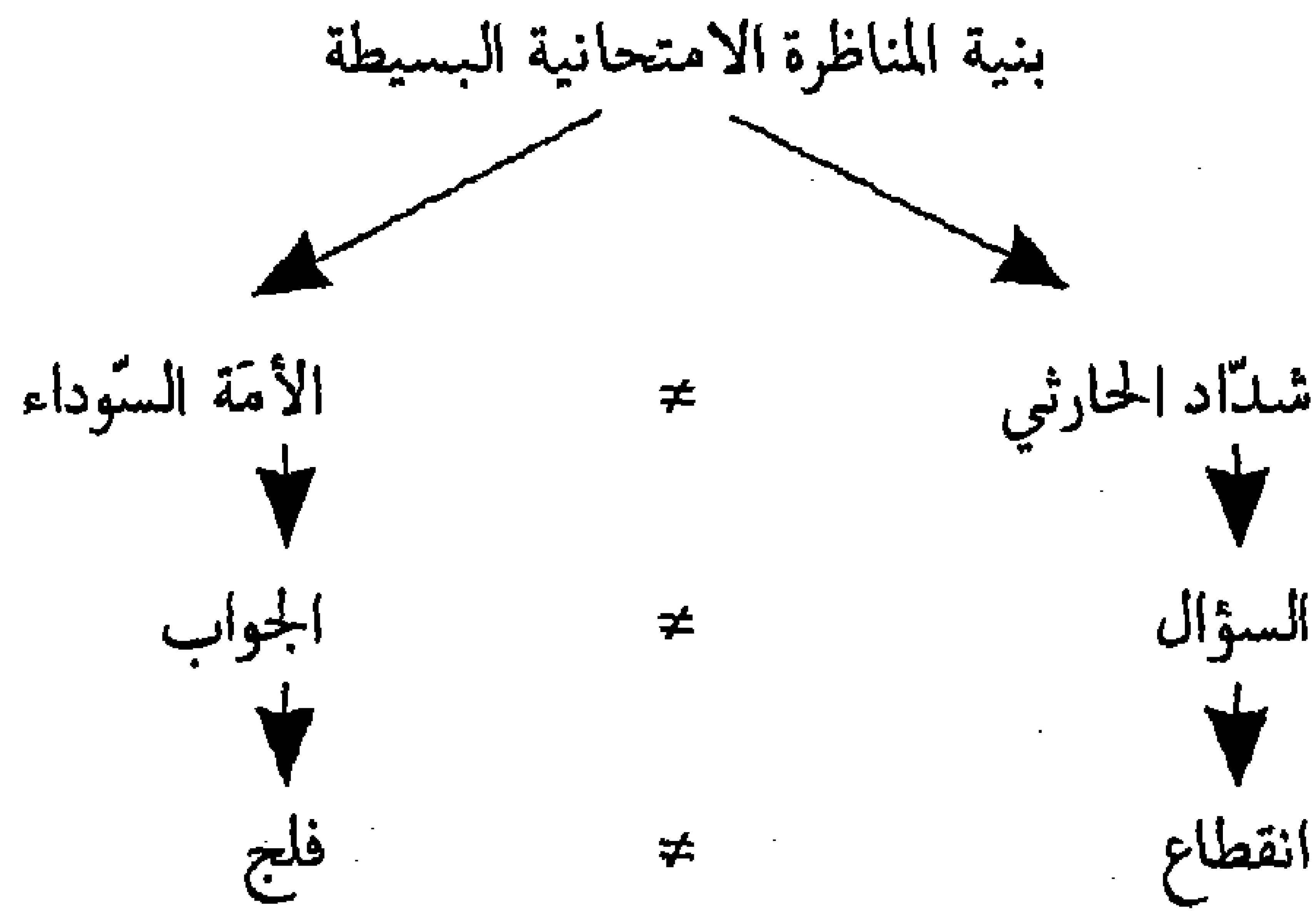
---

(١) تحدّث برلمان وتيتيكا (م س) عن هذه الأساليب ووضحا وظيفتها الحجاجيّة فقالا:

"Beaucoup de périphrases peuvent s'analyser en termes de figures, telles la synecdoque, la métonymie, dont la fonction n'est pas essentiellement celle du choix.". op.cit, p234.

بلاغة الاحتجاج، بعيدة عمّا يتطلّبه الخطاب الشفوي من عفويّة وحيويّة وارتجال. ولم يبق من رواسب المشافهة فيها إلاّ ما سمّاه أونج «نزعة الخصام في الحوار» ذلك أنّ «كثيرا من الثقافات الشفاهية أو ذات البقايا الشفاهيّة إنْ لم تكن كلّها -في نظر أونج- نزّاعة للمخاصمة بشكل خارق للعادة في نظر الكتابيّين، وذلك في الأقوال وفي أسلوب الحياة» (ص ١٠٧)

ولعلّ الاستشهاد بالمَثَل الذي خُتمت به المناظرة في ٢(ج) يمثل تحدّيا للطرف الآخر واستفزازا كي يأتي بمَثل يقابله أو يناقضه في مثل هذا المقام. وأنّى له ذلك؟ وهو الذي انقطع بمجرّد النطق بالمَثل الذي كان بمثابة العبرة المؤكّدة لوظيفة الأدب الأخلاقيّة عند القدامى[1]. والملاحظ أنّ الأمثال في هذه المناظرات لم تعد تأتي لتخزين المعرفة وإنّما -مثلما يقول والتر.ج. أونج- لجذب الآخرين إلى معركة لفظية أو ذهنيّة [...] ولِسَلْق الخصوم بسياط الكلام» (نفسه) وذاك ما تحقق على لسان هذه الأمة السّوداء. وإنّ هذه المناظرة ذات بنية بسيطة يوضّحها الشكل الموالي:

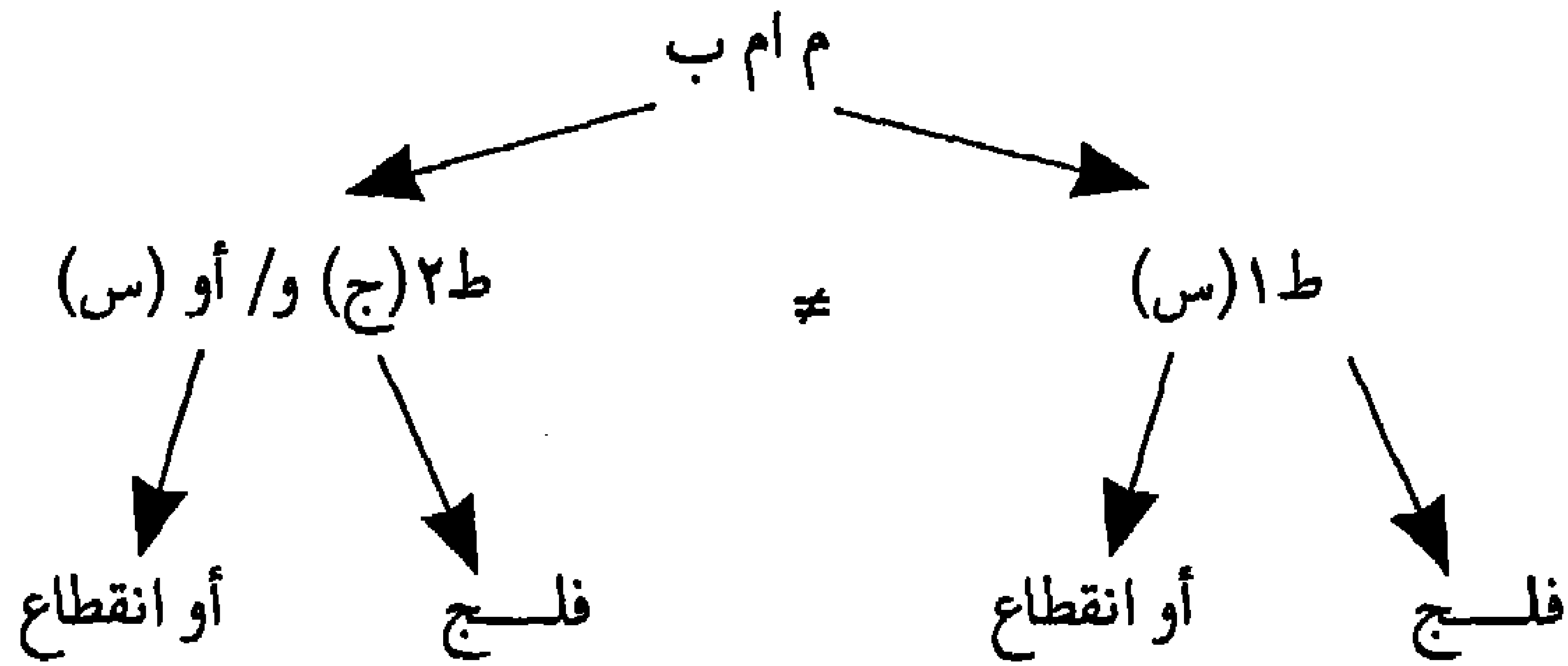


لقد تعمّدنا إيراد أمثلة مختلفة من هذا الأنموذج من المناظرات لنُظهرَ التنويعات التي تدخل على الأصل الواحد. فكانت المساءلة في المثال الأوّل

(١) جاء في لسان العرب «أنّ الأدب يؤدّب الناس إلى المحامد، وينهاهم عن المقابح [...] قال الزجّاج: وهذا ما أدّب الله تعالى به نبيّه ﷺ. انظر مادّة (ا، د، ب).

محاكمة وفي الثاني أُحجية بلاغيّة وفي الثالث محاكاة ساخرة وكلّ ذلك مرتبط بطريقة صياغة السؤال والجواب وما استخدم في كلّ منهما من أساليب فنّية وما وظّف من أبعاد حجاجيّة حتّى إنّ نصّ المساءلة لَيبدو أحيانا بعيدا عن جنس المناظرة الذي ينتمي إليه لِما تضمّنه من أساليب فنيّة تبلور الوجه الأدبي لمثل هذا الأنموذج من المناظرات، وتشكّل بلاغة المساءلة.

وبهذا يؤسّس ما سبق من مناظرات أنموذجا نظريّا مجرّدا يؤدّي فيه كلّ طرف وظيفة محدّدة مثلما يوضّحه المثال الموالي:



فالمناظرة الامتحانية البسيطة (م ام ب) تنبني على وحدات متعاقبة قائمة على السؤال والجواب. وتتكرّر هذه الوحدات مكوّنة دورة زمنيّة على حدّ قول غوفمان (*Goffman, 1992,p12*) في سياق حديثه عن المحادثة: «الأسئلة والأجوبة تكوّن وحدة حواريّة صغرى، ودورة طويلة للمفوظيّن ينتمي كلّ واحد منهما إلى نمط واحد، ويؤدّيه شخص مختلف. وهي أسئلة وأجوبة تتعاقب سريعا في الزمن. وباختصار تكوّن زوجا متجاورا». هذا القول يؤكّد رواسب الخطاب الشفوي في المناظرات الامتحانية في أدب الجاحظ والتوحيدي وإن كانت من الأدب المكتوب أساسا. ومن علامات ذلك أنّ الدورات تتعاقب سريعا في الزمن. فالسؤال موجز والجواب مختزل إلى أقصى الغايات لا يتجاوز حروف الجواب أحيانا. والحوار يسير نحو التعطيل والعرقلة. لكن قد يكون الجواب سؤالا فنحصل على مساءلة متبادلة وتقوم المناظرة على تراشق بالأسئلة، وقد يكون بالاثنين معا: السؤال والجواب، وتنبني الوحدة التناظرية على شكل من الشكليّن المواليين:

* ط١ : سؤال ⟵ ط٢ : جواب = وحدة تناظريّة بسيطة = انعدام التوازن
* ط١ : سؤال ⟵ ط٢ : سؤال = وحدة تناظريّة بسيطة = توازن

ويصاغ السؤال والجواب بالكناية السّاخرة أو بالتعريض أو الدّوران، وهي أساليب كلّها تشترك في تكثيف درجة الغموض والتعمية[١] في السؤال قصد الإيقاع بالمسؤول أو قطعه والفلج عليه بمجرّد إظهار العجز عن الجواب.

على أنّ المحاورة في مثل هذه المناظرات لا تلبث أن تأخذ في الاتساع والانسياح، فيتبادل الطرفان المتناظران السؤال والجواب ونحصل على مناظرات امتحانية مركّبة البناء.

2.1.I الصيغة الأدبيّة للبناء في المناظرة الامتحانية المركّبة

تتأسّس المناظرات الامتحانية المركّبة على تبادل السؤال والجواب، وهذا يقتضي وجود طرفيْن متنازعيْن بالكلام يقوم كلّ واحد منهما بوظيفتيْن ويحتلّ موضعيْن. وهي تتبنى على هذا التوزيع الثنائيّ المتكرّر:

ط١ : سؤال ⟵ ط٢ : ⟵ جواب
↙
فسؤال

ط١ : وظيفته السؤال ط٢ : وظيفة الجواب ط٢ : وظيفته السؤال ط١ : وظيفة الجواب	} وحدة تناظريّة مركبة

وقد نقل لنا التوحيدي في «البصائر والذخائر» (٣١/١) عددا من هذه المناظرات الامتحانية المركّبة منها تلك التي جرت بين آدم وموسى حول الجبر والاختيار، فقال:

---

(١) اعتبر ابن رشيق التعمية أسلوبا من أساليب الكناية. (٣٠٩/١)

«جرى هذا الحديث في مجلس الرشيد، أعني قوله: فحجّ آدم موسى، فقال رجل من ولد المنصور كان شاهد المجلس: وأين التقيا حتى تحاجّا؟ فسمعها الرشيد فقال: كلمة زنديق، أتتلقى حديثَ رسول الله ﷺ بمثل هذا؟! اضربوا عنقه؛ فما زال الشهود يضرعون إليه سائلين العفو عنه حتى كفّ، وأنا أروي لك الحديث على وجهه:

قال رسول الله ﷺ فيما رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنّ موسى قال: يا ربّ، أبونا آدم هو الذي أخرجنا ونفسَه من الجنة، فأراه الله آدم فقال: أنت آدم؟ فقال: نعم، فقال: الذي نفخ الله فيك من روحه وعلمك الأسماء كلّها وأمر ملائكته فسجدوا لك؟ قال: نعم . قال: فما حملك على أن أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ قال له آدم: ومَن أنت؟ قال: أنا موسى، قال: أنت نبي بني إسرائيل الذي كلّمك الله من وراء حجاب ولم يجعل بينك وبينه رسولاً من خلقه؟ قال: نعم، قال: أفما وجدتَ في كتاب الله تعالى أنّ ذلك كائن قبل أن أخلق؟ قال: نعم، قال: فلِمَ تلومني في شيء سبق من الله تعالى فيه القضاء؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك: فحجّ آدم موسى، أي أخذه بالحجة».

يمثل هذا النصّ مناظرة بين اثنيْن من الأنبياء والمرسلين حول مسألة الفعل بين الإرادة الإنسانيّة والإرادة الإلهيّة. وهي مسألة كلاميّة أثارت نقاشا طويلا بين الفِرق الإسلاميّة، وانبثقت عنه فرقتان شهيرتان هما القدريّة والجبريّة. ولم يصرّح السّائل الأوّل (موسى) بهذه القضية إلاّ في سؤاله الأخير حين قال: «فما حملك على أنْ أخرجتنا ونفسَك من الجنة؟». ويُمثل هذا السؤال جوهر الحوار، أمّا ما سبقه من أسئلة فهو تمهيد ومقدّمة لطرح سؤال الاحتجاج على منزلة الإنسان في الوجود من خلال قضية الفعل والإرادة.

* الفاعل «أنتَ»: «فما حملكَ على أن أخرجتنا ونفسَك من الجنة؟».	- للاستخبار (في الظاهر)
* الفاعل» الله»: «فلِمَ تلومني في شيء سبق من الله تعالى فيه القضاء؟».	- للاستنكار (في الحقيقة)

ويمثل هذان السؤالان جوهر المناظرة ومقصدها، ويختزلان الغاية التعليمية فيها.

والملاحظ في هذا النصّ هو التكافؤ بين المتناظريْن دينيّا (نبيّان) وكلاميّا (القدرة على المنازعة الحجاجية). وقد اضطلع الطرفان بوظيفتيْن حجاجيتيْن، وتبادلا المواضع: المحاجّ والمحجوج، السّائل والمسؤول. كذلك يوجد تكافؤ بين أقوال كلّ طرف منهما أنشأ توازنا في النصّ وتناظرا في الأقوال، إذ تقابلت الأقوال وذلك ما يوضحه البيان الموالي:

فقال: أنت آدم؟
فقال: نعم
فقال: الذي نفخ الله فيك من روحه *[...]* فسجدوا لك؟
قال: نعم
قال: فما حملك على أن أخرجتنا ونفسك من الجنة؟

الوحدة التناظرية الأولى

***

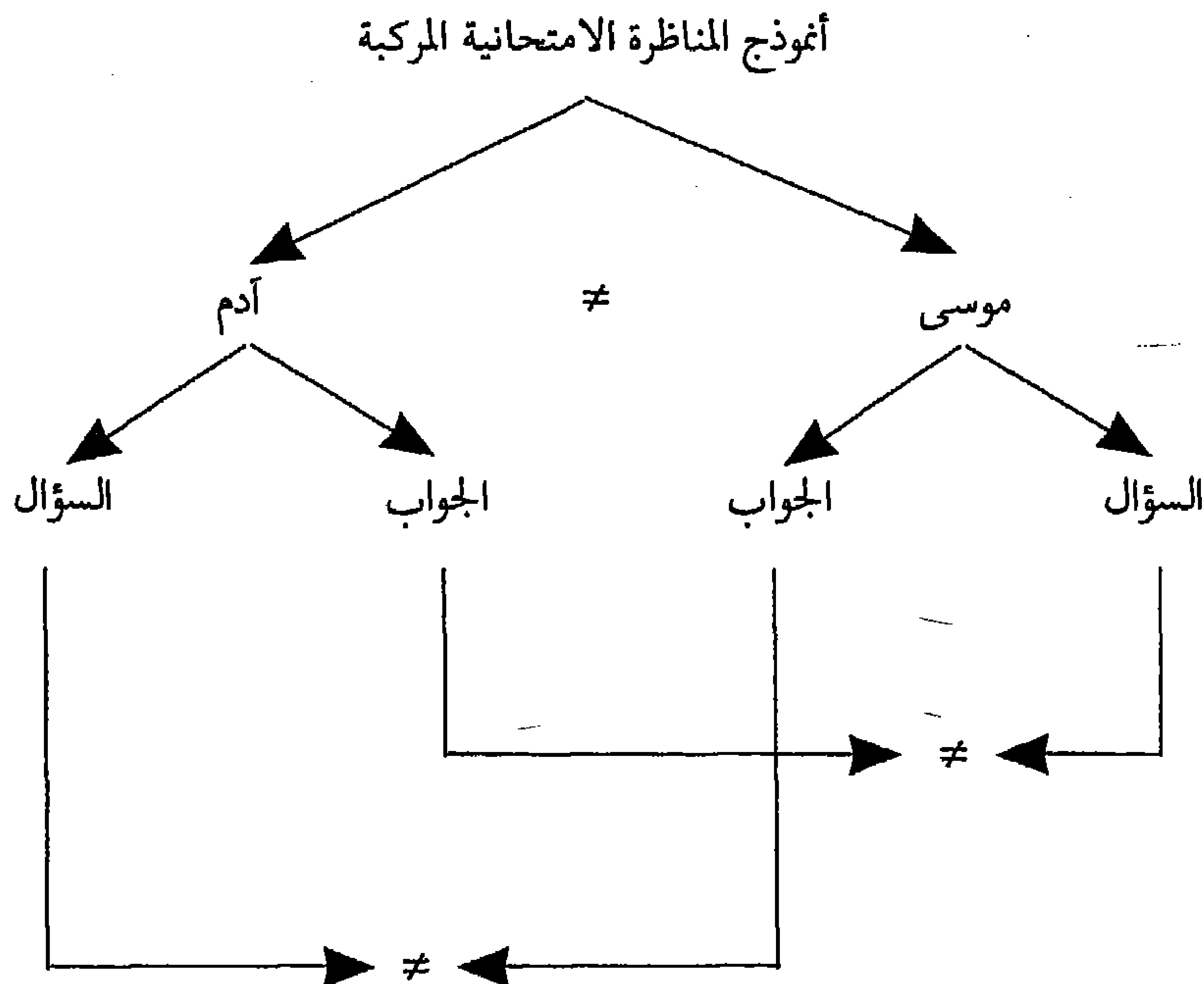
قال له آدم: ومَن أنت؟
قال: أنا موسى
قال: أنت نبي بني إسرائيل... من خلقه؟
قال: نعم
قال: أفما وجدتَ في كتاب الله تعالى أنّ ذلك كائن قبل أن أخلق؟
الوحدة التناظرية الثانية
قال: نعم
قال: فلِمَ تلومني في شيء سبق من الله تعالى فيه القضاء؟

الوحدة التناظرية الثانية

***

وهذا يعطينا أنموذجا مركّبا في مستوى البناء، فكأنّنا أمام مناظرتيْن الأولى تتكوّن من أسئلة موسى وأجوبة آدم، والثانية تتركّب من أسئلة آدم وأجوبة موسى، وذلك على النحو الموالي:

أنموذج المناظرة الامتحانية المركبة



يتضح أنّ الأنموذج الثاني من المناظرات شبيه بالأوّل من حيث تنوّع البناء مختلف عنه من جهة الصيغة الأدبيّة. ولذلك فإنّنا نجد أنفسنا أمام تنويعات كثيرة في فنّ المناظرة، لعلّها تمثل وجها من وجوه أدبيّتها مثلما أكّد ياكبسون (م م) عند حديثه عن ظاهرة التوازي في النثر، فوحدات المناظرة -مثلما يقول ياكبسون (م م) «مترابطة على أساس المشابهة أو التباين أو المجاورة». وليس هذا الفنّ شكلا نمطيّا ثابتا، وإنّما هو مليء بالحركة والتحوّل. وهذا من شأنه أن يقوّي جانب الإنشاء والإبداع فيها. ومن تجلّيّاتهما فيها اختزال الكلام وإيجازه بالحذف والتقدير من جهة التركيب، وبالإضمار والإخفاء من جهة المعاني. وينطبق هذا الأمر على السؤال والجواب معا. ففي بعض الأسئلة المتبادلة حذفت الأداة وقدّرت، وأصبح المعوّل على التنغيم لإنجاز ما يسمّيه التداوليّون عملا مقصودا بالقول (*Acte illocutoire*) وهو التعجّب. أمّا الأجوبة فجاءت بحرف

الجواب المحقّق للتصديق (نعم) وحذفت النواة الإسناديّة برمّتها. ووظفت أساليب الإلغاز والتعريض في السؤال والجواب معا لتحقيق غايات حجاجية تمثل أهمّ أهداف المناظرة وغاياتها. ومن تجلّياتها أيضا الجمع بين شخصيّات تنتمي إلى عصور مختلفة وعقد حوار ومناظرة بينها، فالقفز على آلاف السنين وكسر الخطّ التصاعدي للزمن بهذه القفزة الورائيّة ممّا يقوّي الجانب الخيالي في القصّة والذي لا يمكن تبريره إلاّ دينيّا. إلى جانب ذلك فإنّ أحداث المناظرة تجري في فضاء غيبيّ منقطع عن الفضاء الدّنيوي إذ لا يستجيب لشروطه الزمانية والمكانية ويتميّز بالعجيب والغريب. الأمر الذي أثار احتجاج أحد الحاضرين على صدق اللقاء ومعقوليّته، فكاد يلقى حتفه جرّاء هذا الاحتجاج. بل إنّ العون المحفّز في الخبر والضامن للانسجام في أحداث هذه القصّة التي تسند إلى النبيّ كان دينيّا. وليس ذلك غريبا على التوحيدي وهو الذي عرف بوضعه لمثل هذه القصص وإسنادها إلى شخصيّات تاريخية بارزة بما تحيل عليه في البعد المرجعي من دور ديني أو سياسيّ. و«رسالة السقيفة» من أحسن الأمثلة على ذلك. ومن تجلّياتها كذلك تنوّع درجات السّرد في هذا الخبر بتنوّع المقام فيه: فالسّرد من الدرجة الأولى يتعلّق بما دار من أحداث وما جرى بين آدم وموسى من حوار. والسّرد من الدرجة الثانية يتعلّق بالرشيد ومن حضر مجلسه. وفي المقامين تختلف الشخصيات والمكان والزمان وطرق السرد. ولئن كان هذا الترتيب زمانيّا فإنّ الترتيب النصّي مخالف له إذ جاء الثاني أوّل والأوّل ثانيا. واختُزلت قصة الرشيد وذاك «الرجل من ولد المنصور» في حين اتسع الحوار في قصّة آدم وموسى ممّا يجعل السّرد يسير وفق خطّة ووجهة مرسومة مسبقا ومحكومة بغايات مذهبيّة وإيديولوجيّة. ولئن كانت العلاقة بين الرشيد وولد المنصور واضحة مكشوفة والرؤية فيها من الدّاخل فإنّ آدم لم يكن يعرف موسى «ومَن أنت؟» ولا كان موسى يعرف آدم وهذا ممّا يعمّق البعد الدرامي في الحوار التناظري. فهذا النوع من المناظرات يستمدّ أدبيّته من صياغته السّرديّة، أي من عناصر القصّ فيه فضلا عن خصائص الحوار السّجالي الأسلوبيّة والحجاجيّة.

والخلاصة أنّه يمكننا أن نجمع التنويعات السّابقة في ما يلي:

١- مناظرة امتحانية ذات بنية بسيطة عمادها التراشق بالأسئلة. وتكون بين طرفيْن يمتحن أحدُهما الآخرَ، فيضع الأوّل الفخاخ العقديّة أو السياسية،

ويمانع الثاني بالتحدّي والمراوغة، وينشئان بذلك توازنا. وتقرب إلى جنس التحقيق والمحاكمة.

٢- مناظرة امتحانية ذات بنية بسيطة عمادها السّؤال يقابَل بالجواب، وتكون بين طرفين يستعرضان الكفاءة البلاغيّة. وتنشئ الأدب الكنائي ومن أشكاله جنس الملاحي والألغاز والأحاجي.

٣- مناظرة امتحانية ذات بنية مركبة، يتبادل الطرفان فيها السؤال والجواب. فيسأل الأوّل ويجيب الثاني، ثمّ يسأل الثاني ويجيب الأوّل. وينشئان بذلك مقابلة وموازنة بين مناظرتين بسيطتين متداخلتَيْن متقاطعتَيْن. وتكوّن أدب المجادلة الدينية أو السياسيّة. وتستمدّ أدبيّتها من خصائص السّرد فيها.

على أنّ هذا التنوّع لم يكن لينفي عن هذا الأنموذج من المناظرات بأنواعه المختلفة الوحدة والاشتراك، وقد ظهر هذا الجانب في مستوى الأسلوب فقد وحّدت صيغة السؤال والجواب هذه الأشكال المتنوّعة للمناظرة الامتحانيّة.

I، ٢ وحدة الأسلوب في المناظرات الامتحانية

يستخدم الجاحظ والتوحيدي السؤال بصيغ متنوّعة وأشكال مختلفة من أبرزها شكلان أساسيّان كان لهما تأثير كبير في تحديد ملامح النوع الذي تنتمي إليه المناظرة، هما السؤال التعليمي والسؤال السجالي.

1.2.I السؤال التعليمي و«المحجّة[1] البيضاء» ألا تكون المناظرة في الأصل محاورة ومذاكرة؟

يأتي السؤال في بعض المناظرات للاستخبار، ويسعى السائل من خلال استخدامه إلى تحصيل معرفة وزيادة عقل الغير في عقله ليظهر «التفاضل في المعرفة»(رسائل ٤/٤٣). ويكثر هذا النوع من الأسئلة في المناظرات التي تصاغ في شكل محاورات وتجري في مقام مذاكرة وتدريس، فيخفت فيها الصّراع والتنافس والرّغبة في الفلج والانتصار، أو التبكيت والإفحام. ويتعاون الطرفان

(١) جاء في لسان العرب مادّة (ح، ج، ج): «المحجّة الطريق، وقيل: جادّة الطريق، وقيل محجة الطريق سننه... وكذلك محجّة الطريق هي المقصد والمسلك».

على بلوغ الحقيقة وتوضيحها للحاضرين. وتنشأ حينئذ ما سمّاه أبو حيّان «محجّة بيضاء»، قال في مقابسة حول البياض والسّواد: «فلا يصدنّك عن سلوك هذه المحجّة البيضاء أمرٌ [...] فإنّ فيما تدركه [...] فائدة عظيمة»(١٦٣)، وقال أيضا موضّحا طبيعة العلاقة بين المتحاورين في مثل هذه المناظرات: «[منها] المفاوضة بين الناس بكلّ ما ينطق بالتودّد والإيناس...»(ص٥٨)

وقد جاء في عدد من المحاورات المكوّنة لـ«مقابسات» أبي حيّان التوحيدي نماذج من ذلك. فالسؤال يأتي من سائل غير عالم بالجواب، فيفيد عادة الاستخبار والاستفسار وطلب الشرح والتوضيح مثلما ذهب إلى ذلك محمد توفيق حسن محقق الكتاب، إذ قال: «ويغلب على «المقابسات» أجوبة تقدّم لأسئلة استفساريّة في العادة». ويستخدم الكاتب في هذه الأسئلة أسماء الاستفهام وقلّما يستخدم الحروف التي تقتضي الجواب بنعم أو لا، لأنّ هذا النوع من الأجوبة يكشف عن الاعتقاد، ولا يلائم الشرح والتفسير.

بهذا النوع من الأسئلة تنشأ محاورات فلسفية تصاغ صياغة أدبيّة وتسود فيها علاقات تعاون بين أطرافها. وتقتضي مثل هذه العلاقة آداب اللّياقة والكياسة في الخطاب[1]. وهي نصوص تنطبق عليها قواعد المحادثة التي وضعها غرايس[2]، وتستجيب لقوانين الخطاب كما حدّدها ديكرو(٥١،١٩٨٨).

وقد اعتنى التوحيدي بنقل هذا النوع من المحاورات الهادئة التي تنمّي العقل ووضّح ما يسود الخطاب فيها من تعاون. واعتذر في المقابل عن نقل مناظرات

---

(١) مبدأ التعاون (*Principe de coopération*): يقتضي ألاّ يعطّل أيّ طرف مجرى الحوار وأن يقرّ كلّ محاور لنفسه وللطرف المقابل بحقّ بل بواجب المساهمة في الحوار.

(Charaudeau et Maingueneau 2002, dictionnaire d'analyse de discours, p368)

(٢) تعرّض غرايس (*Charaudeau et Maingueneau 2002, p368*) إلى «قواعد المحادثة» (*Maximes conversationnelles*) فاشترط: «أن تكون مشاركتك في المحادثة متطابقة مع المطلوب منك في الهدف أو الجهة أو الوجهة المقبولة من المحادثة التي التزمت بها» كي يحصل تعاون. وينطوي هذا المبدأ الموغل في العمومية على عدد من القواعد الأكثر خصوصيّة نتعرّض لها وإلى العلاقة بين المتناظرين بمزيد من التوسّع والتدقيق في الفصل الثاني من الباب الثالث الموسوم بـ«صور المتناظرين».

أخرى حمي التنافس فيها لأنّ «الكلام كان بينهم [أفاضل من الفلسفة] يلتفّ ويلتبس، وكانت المباهاة والمنافسة يدخلان فيه ويظهران عليه، وينالان منه. وهذا من ذوي الطبائع المختلفة معروف، ومن أصحاب التنافس مألوف. ولو استتبّ القول بين سائل ومسؤول لحكيتُ الحال مقرّبا ومبعّدا، ومصوّبا ومصعّدا، ولكن جرى الأمر على ما عرّفتك» (م٢، ص٥٨). فالمناظرات تُختزل في شكل أحاديث ومذاكرات وآراء ودروس تُقتبس لتحقيق الإفادة، فتضحي مجموعة من المقابسات. وقد كان ذلك كلّه بدافع الهدف الأخلاقي المتمثل في نشر المعرفة الفلسفية بين العامّة وتقريبها إليهم بصياغة أدبيّة. قال أبو حيّان: «رأيتُ أفاضل من الفلاسفة وهم الذين قد نوّهتُ بأسمائهم مرارا يكثرون الخوض في معنى الإمكان ويتداولون المسألة والجواب فيه. وقد اقتبست منهم ما رسمته في هذا المكان على طريقة قريبة وألفاظ معهودة».

إنّ أبا حيّان يسير بهذا الكلام على نهج الجاحظ في نشر المعرفة الكلامية بين العامّة بإخراجها في صياغة أدبيّة. فتتنوّع المعرفة من زمن إلى آخر: كلامية / فلسفيّة، لكنّ أسلوب التأليف يبقى واحدا بينهما. وتلتقي البلاغة والفلسفة في هذا المجال لا في مستوى المضامين الفلسفيّة فحسب وإنّما في ما سمّاه صاحبا «معجم تحليل الخطاب» «تضافر المقاصد التداولية المتعلقة بظروف إنجاز الخطاب، والتأويليّة المتعلقة بعلاقة السؤال بالجواب، والبلاغية الحجاجيّة أساسا». (*op.cit. p368*).

وتبدأ المناظرة الامتحانية عادة بسؤال افتتاحيّ يثير القضية الأمّ موضوع المحاورة. ويأتي هذا السؤال في صُور مختلفة لكنها تتوزّع على محورين هما الخبر والإنشاء:

1.1.2.I السؤال بصيغة الإخبار والتقرير

أ- خبر وتقرير: يمكن أن ننطلق من عبارة تتصدّر عددا كبيرا من المقابسات مثلما نجد في هذا المقطع الافتتاحي: «وسألته عن الفرق بين المعرفة والعِلم فقال: المعرفة أخصّ بالمحسوسات والمعاني الجزئية، والعِلم أخصّ بالمعقولات والمعاني الكلية» (ص١٦٨)

فقد نقل المتكلّم السؤال بجملة خبريّة تقريريّة مثبتة، تحيل على زمن الماضي

لارتباطه بالسّرد والتدوين واضطلاعه بوظيفتي الرّواية والبطولة، فهو يروي بضمير المتكلّم. وكأنّه يوهم بالأصل الشفوي للحوار حيث ينجز الاستفهام بواسطة الإنشاء الصريح (*Performatif explicite*) ومن أبرز خصائصه «أن يُنجز بواسطة فعل مسند إلى المتكلم المفرد المعلوم في زمن الحال» (ميلاد ٢٠٠١، ٤٩٥) أو ما وُصف بالعبارة الشهيرة «أنا الآن وهنا أسألُ...» وفي هذا الخبر عمل إثبات جاء بديلا من العمل اللغوي المباشر الذي ينجزه المتكلّم بواسطة الإنشاء الأوّليّ:

- «سألته عن الفرق بين المعرفة والعلم»: خبر يؤدّي عمل الإثبات والتقرير، ومؤدّاه: «أنا أقول وأثبت ما قمتُ به في الماضي»: أقول الآن وهنا أنّي «سألته عن الفرق بين المعرفة والعلم»: يحيل عمل الإثبات هنا على مقام التدوين، ويتضمّن عمليّة تحويل وهميّة لما يفترض أنّه أنجز شفويّا:
- «ما الفرق بين المعرفة والعلم؟»: إنشاء أوّليّ، أنجز المتكلّم عملا لغويّا، ومؤدّاه إنشاء صريح: «أنا الآن وهنا أسأل ما الفرق بين المعرفة والعلم؟» ⟵ يحيل عمل الاستفهام هنا على مقام الشفوي ويتضمّن عمليّة تفاعل لغوي.

على أنّ هذا الخبر الذي ضمّ سؤالا في صيغة تقرير وإثبات قد يتضمّن في بعض الأحيان السؤال في صيغته الأوّليّة، فيأتي استفهاما غير مباشر.

ب- خبر وتقرير يتضمّن السؤال: يكون هذا الاستعمال حين يُنشئ المتكلّم استفهاما غير مباشر، ومثاله: «سألتُ أبا سليمان عن الضحك ما هو؟ فقال: الضحك قوّة ناشئة...»(ن)

- «سألتُ أبا سليمان عن الضحك ما هو؟»: خبر وتقرير = سؤال غير مباشر مسرّد (*narrativisé*)[1] يأتي في مقام كتابة وتدوين كسابقه تماما، لكنه

(١) تسريد الحوار من أهمّ عمليّات التحويل (*Transformation*) التي تَدخل على الأصل الشفوي المفترض (الموهوم) للحوار بين تلك الشخصيّات (*Personnages*) الخيالية التي يعيد الناقل بناءها وإنشاءها بالكلمات، فتضحي «كائنات من ورق» بعد أن كانت شخوصا (*Personnes*) تاريخيّة وأعلاما لها بعد مرجعيّ. ولعلّ ذلك من أبرز وجوه الأدبيّة في مثل هذه المناظرات. للتوسّع ينظر مثلا بارت (١٩٧٠) في: ***"S/Z", chapXXXVIII, "personnage et figure", p74.***

يتضمّن إلى جانب ذلك نصّ السؤال تأكيدا وتقريرا وقد دخل عليه تحويل في مستوى التركيب. وهو يحيل أيضا على عمليّة تحويل وهميّة لما يفترض أنّه أنجز شفويّا:

- «الضحك ما هو؟» / ما هو الضحك؟: إنشاء أوّليّ إذا أنجز عملا لغويّا في مقام حوار شفويّ.

لقد لاحظنا أنّ هذا النوع من السؤال يُستخدم عند رأس كلّ وحدة تناظريّة. فإمّا أن يكون في بداية المساءلة، وإمّا أن يكون في بداية مرحلة منها. وفي الابتداء بهذا النوع من السؤال، وفي الانزياح من الإنشاء الأوّلي إلى الإخبار والتقرير تسريد للحوار الشفوي وإعادة كتابة وإنتاج له يندرجان في إطار مشروع التوحيدي الأدبي، ومن مراحله تدوين المعرفة الفلسفيّة. وفيه أيضا انسجام مع مقام المدارسة والمؤانسة وما يقتضيه من ملاطفة وموادعة وقع التعبير عنهما تصريحا وضمنًا. أمّا تصريحا فمن خلال مواقف الإقرار والتأييد التي يُعقّبُ بها السائل على جواب المسؤول، وأمّا ضمنًا فمن خلال غياب المعارضة أو التعليق والنقد، أو التجريح أو التشنيع أو غير ذلك ممّا سيصاحب السؤال السّجالي. لقد جرّد التسريد السؤال من كلّ الشحن السلبية التي يمكن أن يتضمّنها كاختراق مجال الآخر، ومن كلّ ضروب الوحشيّة والشراسة ممّا لاحظناه في عدد من المناظرات السالفة. والسؤال بهذه الصيغة وفي هذا المقام المزدوج السردي - التعليمي يُعدّ أوّل مرحلة من مراحل التعريف والشرح والتوضيح. ينشأ عن رغبة في المذاكرة، وتعاون على الوصول إلى حقائق الأمور(1). ويمثل هذا في الأصل المتصوّر الأمثل للمناظرة الذي كان سائدا باعتبارها محاورة تهدف إلى كشف الحقيقة والصّواب خلافا للمجادلة أو المساجلة اللّتيْن تنتهيان بالاختلاف. وقد وضع أساسه الجاحظ حين تحدّث عن مفاوضة الإخوان شكلا من أشكال

---

(1) يلتقي هذا النوع من المناظرات- المحاورات مع نوع من الخطب عند أرسطو هو التثبيتي، وقد سبق أن أشرنا إلى أنّ برلمان وتيتيكا يعتبران هذا النوع لصيقا بالأدب. قالا في «مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة»:

"Le genre épidictique semblait relever plus de la littérature que de l'argumentation" (op. cit. p64).

الحجاج يدور بين أطراف غير متكافئة معرفيا وإن كانت متجانسة تربط بينها علاقة تواصل وتأدّب وكياسة في الحوار، وعلاقة تعاون أيضا لإظهار الحقيقة وأن تزيد عقل الآخر في عقلك. ومن هذا المنطلق يمكن أن ندرج جميع المذاكرات والمحاورات والمناقشات والمطارحات التي حواها الأدب عند الجاحظ أو عند غيره من الأدباء العرب. وهي لا تقلّ أهمية عن المساجلة والخصومة. ولكنها تتميّز منهما بأنّها تؤسّس «لمقام التدريس لا لمقام رفع التلبيس»(الإمتاع ١/ ١١٩)، لذلك ينعدم معها حبّ التغلّب والفلج والقطع.

وتتميّز في مستوى المقال بأنّ كلّ طرف فيها يؤدّي عادة وظيفة واحدة. فإمّا أن يكون سائلا / معترضا أو مجيبا / رادّا. فلا يتبادلان الأدوار كما في الشكليْن السابقيْن. وهذا يؤسّس لعلاقة تعليميّة هي علاقة تلميذ بأستاذه عادة.

من هذا الشكل تذاكر المسجديّين في كتاب «البخلاء» البخل وطُرُقه العجيبة إذ يقول الجاحظ مثلا: «قال أصحابنا من المسجديّين: اجتمع ناس في المسجد ممّن ينتحل الاقتصاد في النفقة، والتنمية للمال، من أصحاب الجمع والمنع. وقد كان هذا المذهب صار عندهم كالنّسب الذي يجمع على التحابّ، وكالحلف الذي يجمع على التناصر، وكانوا إذا التقوا في حلقهم تذاكروا هذا الباب، وتطارحوه وتدارسوه...» (٦٢/١). ففي هذا القول ثلاثة مصطلحات تحيل على هذا النوع الثالث من المناظرة وهي المذاكرة والمطارحة والمدارسة وكلّها تؤسّس لمناقشة تجري في ظلّ التعاون والتأدّب. ومن هذا الشكل أيضا جلّ «المقابسات» التي كتبها أبو حيّان التوحيدي.

إنّ المفاوضة عموما هي مناقشة تكون عادة بين طرفين ينتميان إلى مذهب واحد، ويشتركان في كثير من المسلّمات التي تضمن التواصل بينهما والتعاون على إظهار ما غمض من الحقيقة. فتجري بينهما «محاورات ومحاضرات». ويسقط التنافس وحبّ الغلبة والمناضلة. وقد أوضح التوحيدي ذلك في قوله: «ومتى سقط التنافس وقع التوانس وزال العتب وذهب القبيح ونبت الحسن» (البصائر٢/٥٥٥).

والملاحظ أيضا أنّ صياغة السؤال التعليمي صياغة خبريّة تأتي مرتبطة بالتعريفات أو المقارنات التي يعقدها السائل في ما يتصل بالمعرفة مثل الفلسفة والشريعة، والنقل والعقل، والنثر والنظم وغير ذلك من الأزواج التي كانت

موضوعات بعض المناظرات - المفاضلات. وهي مرتبطة أيضا بالكتابة والتدوين، فتسريد المناظرة يقتضي التحوّل من الإنشاء الأوّلي والصريح إلى عمل الإثبات والإخبار عن استفهام جرى في الماضي يقع تدوينه في الحاضر في إطار إنجاز مشروع كتابة الأدب الذي وضع أساسه أبو عثمان الجاحظ وأتمّ لبناته أبو حيّان التوحيدي. لذلك يكثر هذا السؤال المسرّد الذي يقدّم بأسلوب غير مباشر في المناظرات الواردة في شكل أخبار. ويقلّ في مناظرات أخرى تحافظ على جوانب من حيويّة الخطاب الشفوي.

وفي تسريد الحوار التعليمي عامّة والسؤال خاصّة جانب تخييليّ (الرّوبي١٩٩٦، ١٤٣-١٦٦). يؤكّده بُعد الشقّة بين العالَم الذي يبنيه ناقل المناظرة بالكلمات والشخصيات الورقية التي يصوّرها، وبين عالَم الواقع والمرجع التاريخي لشخوص مثل آدم وموسى والحجّاج والرشيد ورجل من ولد المنصور وغيرها ممّا تواتر في الأخبار المتضمّنة للمناظرات[١] والتي ترتبط بمرجع دينيّ أو سياسيّ قويّ الحضور في وجدان الإنسان العربيّ المسلم. وهذا اللّبس بين ما هو من صميم الواقع وما هو من صنيع التخييل والابتكار جعل بعض الدارسين وأشهرهم مارهيوف (*EI2*) يعتقد أنّ التوحيدي ألّف بنفسه المقابسات، ووضع الأجوبة عن تلك الأسئلة في محاولة منه لنشر المعرفة الفلسفية بين العامّة.

ومهما يكن من الأمر فليس في هذا الكلام ما يُنقص من أهمية كتاب «المقابسات» ما لم نقرأه في ضوء الدراسة التاريخية الباحثة في النشأة وعلاقة الأثر بصاحبه. وهي قراءة نقدية مرتبطة بنظرية الانعكاس في الأدب.

ومع ذلك فإنّ في موقف مارهيروف تأكيدا للبعد الأدبي للكتاب عامّة ولبلاغة المساءلة خاصّة. وقد نشأت الأدبيّة من هذا اللبس، ومردّه إلى الإضمار والتضمين والقناع والتخييل. وهي عناصر ميّزت الخطاب التناظريّ في أدب الجاحظ والتوحيدي.

---

(١) يميّز غريماس وكورتاس (*Greimas et Courtés*) العمل التخييلي من الواقعي بقولهما:

"On désigne généralement du terme de fiction un type de discours caractérisés par l'écart qu'ils entretiennent avec la vérité du monde référentiel". (sémiotique dictionnaire.1986, p88).

فمن الواضح أنّ سائلا مثل البخاري أو القومسي أو رفاعة بن زيد أو غيرهم ممّن استشهد التوحيدي بأسئلتهم ليسوا سوى صورة للمناظر في عصر التوحيدي، الذي خرج من عباءة المتكلّم المريب المرتاب وخرج من عباءة الممتحِن للعقيدة والممتحَن فيها، إلى المثقف الباحث في المعرفة والناشر لها. وهم أيضا صورة للمعارض في السياسة. إنّه صورة لمثقف القرن الرّابع الذي ركب بحار المعرفة من خلال نشاط المذاكرة والمدارسة والمناقشة، ينهل منها ويقدّمها للخاصّة والعامّة في مقامات متنوّعة.

ومن الواضح أيضا أنّ المسؤول ويمثله أبو سليمان المنطقي ليس سوى صورة لمثقف العصر أيضا وقد ساءت حاله وكسدت سوقه في دولة الأعاجم، فهو من خلال السؤال التعليمي يُحيي المعرفة ويبعثها من جديد.

وليس الطرفان -في رأينا- سوى وجهين من أبي حيّان التوحيدي، توارى وراءهما بالحجاب.

ولئن ارتبط السؤال الصّريح بمقام الكتابة والتدوين، فإنّ السّؤال الأوّلي ارتبط بمقام الشفوي، والتفاعل الكلامي الحيوي. وفي هذا الصدد يقول توفيق حسين: «وقد أكسبها /المقابسات/ الارتجال والمشافهة خصائص الحديث المرتجل، فهي تبسط القضايا وتقتصد بالتحليل وتقتطف الأدلّة والبراهين الموافقة وتقصد إلى النتيجة المطلوبة من أقصر طريق وهدفها على أية حال الإقناع والإمتاع» (التوحيدي ١٩٨٩، ١٨)، فالإقناع بالحقيقة الفلسفيّة لا يتحقق إلاّ متى توفّرت المتعة الفنيّة.

وإنّنا نقع في كتاب «المقابسات» على عدد آخر من هذه المناظرات - المحاورات مثل المقابسة الخامسة والثلاثين وفيها كلام بعض المتكلمين في الجنة وأهلها، ومثل المقابسة الثانية والأربعين فقد أورد فيها كلامهم في صفات الله وردود أبي سليمان عليهم.

وإذا كان السؤال في هذه المقابسات قد ورد مسرّدا غير مباشر، فوقع التعبير عن الإنشاء بالخبر والتقرير، فإنّه كثيرا ما يأتي في مقابسات أخرى مباشرا في صيغة الإنشاء.

2.1.2.I السؤال في صيغة الإنشاء

أ- السؤال الإنشائي يعقبه الجواب، سؤال الحدّ والتعريف

يظهر هذا السؤال في عدد من المقابسات ضمّت مسائل فلسفية وتعريفات. وقد بناها التوحيدي على سؤال الماهية يتواتر في نسق سريع ومن أمثلته: ما العقل؟/ ما الرّوح؟ / ما الرّأي؟ / ما السعادة؟... ويتأسّس السؤال على أداة واحدة تتردّد باستمرار، هي اسم الموصول المبهم الدالّ على غير العاقل. وهي تناسب الغرض الذي هو بصدده، أي اقتباس الحدود والتعريفات، أليست الفلسفة في الأصل بحثا في المفهوم؟

لقد مثلت المقابسة الأخيرة مثلا أنموذجا جيّدا من ذلك، ويوحي عنوانها بطبيعة الكتاب، فهي مقابسة «في الصداقة والصديق والحبّ والعشق ومختارات من التعريفات الفلسفيّة للنوشجاني» (م١٠٦، ص٣٥٥-٣٧٢). فقد تأسّست على هذا البناء الذي نتج عن تواتر السؤال والجواب بطريقة تجعلنا نستحضر ما قاله ماير في هذا الصدد: «لم يعد السؤال والجواب ظاهرتيْن تأسيسيتيْن للكلام فحسب، وليست مسألة بناء نحويّ، ... بل إنّ فلسفة المساءلة هي فنّ صياغة الأسئلة التي لا تعرف لها أجوبة ما قبليّة» (ميشال ميار، أورده القارصي١٩٩٨، ٣٩٣ و٤٠١)، ويُبرز الجدول الموالي أنّنا أمام ضرب من الكتابة المعجمية في مجال الفلسفة:

الأداة	القضيّة	المعنى
مــــــــــا	العشق الكلف الشغف المعرفة العلم التوحيد الفتوّة المروءة II العقل الروح الرّأي السعادة الجود الظنّ الوعد الوعيد التفلسف الحكمة العالَم الدنيا الإنسان الشريعة الفلسفة الموجود	الاستخبار عن الماهية

إنّنا أمام معرفة فلسفية صيغت صياغة تناظريّة فأنشأ التفاعل بين الجانبيْن فنّ المساءلة. يأتي السؤال فيها استخبارا عن الماهية وبحثا في المفهوم. ولعلّ تعاقب سؤال الاستفسار عن الحدود والتعريفات ليس أيضا إلا أثرا من آثار التدوين والكتابة. ذلك أنّ «اعتماد الطريقة الحوارية ينشّط عملية النقل كما يجعل القضايا النظرية تنتظم وفق مناظرة فلسفية ترتقي بالمعطيات الفكرية عن الجزئيات، أو المعطيات الموضوعية الحافة بالحوار» (فوزية ضيف الله، ٢٠٠٨، ١٣٠).

وقد يتفرّع السؤال الافتتاحي الأصلي إلى سؤال استفساريّ فتتغيّر أداته، ولنا في المقابسة السابقة مثال على ذلك:

❋ س١ : ما العقل؟		
ج١ : خليفة العلّة الأولى عندك . . .	}	وحدة تناظرية
❋ س٢ : إنّ العقل مأخوذ من معنى العقال =		
(أليس العقل مأخوذا من معنى العقال؟)		
ج٢ : هذا كلّه كلام ملفق ، ومعنى دنس ، ودعوى متهافتة . . .		

جاء السؤال الثاني الفرعي في١(ب) تبعا للأوّل في١(أ)، ينخرط في سؤال الحدّ والتعريف، ولا يخرج عنه، لكنّه اختلف في الصياغة، إذ خرج من الإنشاء إلى الخبر، رغم أنّ الخبر هنا خرج إلى دلالة الإنشاء أيضا ودلّ على الاستفهام.

❋ س٢: إنّ العقل مأخوذ من معنى العقال = خبر

❋ أليس العقل مأخوذا من معنى العقال؟ = إنشاء

وهذا السؤال يُخرج الحوار من التعليم إلى السجال والتناظر. إنّ السؤال الثاني جاء بمثابة الإسجال على الفيلسوف، والإعتراض على ما قدّم من حدّ وتعريف يتصلان بالعقل. وفي جواب الفيلسوف على السؤال الثاني ما يوحي بذلك، فقد اعتبر ما في السؤال «كلاما ملفّقا، ومعنى دنسا، ودعوى متهافتة...»، وارتفع نسق الردّ من الجواب الفلسفيّ المتزن الهادف إلى تقديم «الشفاء من داء الجهل»(ص٢٢٣)، إلى الأحكام القيميّة المترادفة والمتعاقبة الدالة على الخروج من نشر الحكمة المحتكمة إلى العقل إلى الانفعال والدفاع عن وجهة النظر بذمّ رأي المعترض وشتمه.

وتواتر سؤال الحدود أيضا في المقابسة التي تعلقت «بفنون من الحكمة وأنواع من القول» (م٩١، ص٢٨٢) وانتهت بقول التوحيدي: «هذا آخر المقابسة التي أتت على حدود هذه الأشياء» (ص٢٩٩). فقد قامت على الاستخبار عن الحدّ والماهية: ما حدّ الكلام / ما الشعر / ما الإيقاع؟ / ما الغناء؟ ... واستخدم السؤال الفرعي مرّة واحدة أيضا في هذه المقابسة الطويلة عند تعريف المحال:

السؤال: ما المحال؟
الجواب: الجمع بين المتنافيين...
فقيل له /لأبي سليمان/: «والباري على هذا ما نقول فيه؟ أمحال هو؟
فقال: لكن عليه شهادة من العقل...»(ص٢٩٥)

جاء السؤال الثاني الفرعيّ اعتراضا إنشائيّا قوامه الاستفهام، تصدّرته الهمزة فكان سجاليّا، وليس استفساريّا ولا توضيحيّا. جاء ليُريك الفيلسوف ويُنسّب آراءه، حين تحوّل السؤال المعرفي من مجال الفلسفة إلى مجال العقيدة، فالتطرّق إلى مسألة كلاميّة هو انزياح من السياق التعليميّ إلى الجدلي. ولم يعد السؤال طلبا لمعرفة، وإنّما جاء تعبيرا عن وجهة نظر مخالفة ذات خلفيّة إلحاديّة، وتحوّلت المحاورة مجادلة ومناظرة.

س١: ما المُحال؟	}	وحدة تناظرية
ج١: الجمع بين المتنافيين...		
س٢: والباري على هذا ما نقول فيه؟ أمُحال هو؟		
ج٢: لكن عليه شهادة من العقل...		

هكذا يكون السؤال الأوّل الافتتاحيّ في مثل هذه المناظرات، أو في بداية وحداتها السجاليّة مفهوميّا. هو سؤال الحدّ في الغالب الأعمّ، أداته اسم مبهم «ما»، ولا يكون السؤال أو الأسئلة الفرعيّة الموالية له سؤالَ توضيح وتفسير كما يبدو في الظاهر، وإنّما يأتي في الحقيقة للاعتراض على الجواب الذي يسبقه أو لتنسيبه. والواضح أنّ سؤال الاعتراض هو الأساسي والمركزي في هذه

المحاورة وليس الفرعيّ. وما يبدو سؤالا رئيسيًا لم يكن إلاّ تمهيدا واستدراجا[1] للمسؤول إلى سؤال الإلحاد، سؤال الذات الإلهية في علاقتها بالمحال، ولا يتصدّر سؤال كهذا الوحدة التناظرية، وإنّما يغلقها.

ويكشف هذا التمشي في المساءلة عن منهج فلسفيّ نشأ مع محاورات أفلاطون يقوم على الانطلاق في الحوار من البحث في المفاهيم، فذلك يضمن وضوح الفكرة، وهو لا يتحقق إلا بتدقيق المفاهيم والتعريفات. لذلك كان سقراط يلّح في محاوراته على ضرورة الانطلاق من المفهوم، وكانت الأسئلة الأولى من المحاورة تنعقد عادة على التعريف وهذا يجعل الفكرة واضحة جليّة.

وتعتني المحاورة أيضا بمنهج تقديم تلك الأفكار فتعتمد طرق الاستدلال المنطقي وتحرص على سلامته ليوصل إلى الحقيقة، وحتى لا يتحوّل إلى منهج للإقناع كما هو عند السفسطائي أو الخطيب. فالمحاور لا يُقنع ولا يُفحم، وإنما يُوصل محاوريه إلى الحقيقة مُزيحا الستائر الحاجبة لها، ومن أهمّها الستائر اللغويّة. ولذلك تصاغ المحاورة بما يشبه اللغة العارية أو اللغة من الدّرجة الصّفر.

بهذه الخلفية يمكن أن نبرّر قيام عدد كبير من «المقابسات» على سؤال الماهيّة، فهو منتشر بصفة لم نألفها في غيره من كتب التوحيدي بل وفي الأدب العربي. وانطلاقا من هذه القراءة لسؤال الماهية في «مقابسات» التوحيدي يمكننا أن نستخلص أننا أمام كتاب أو معجم أو كشّاف في التعريفات الفلسفية والدينيّة والأدبيّة.

ورغم أنّ السؤال الفرعي في المحاورات يأتي «للشرح والإيضاح، والتنقيح والإصلاح» (ص١٤٢) فإنّه قد يخرج إلى الاعتراض والإسجال (٢٢٥)، فيمتزج التحاور بالتناظر.

ويختلف السؤال في المحاورة عنه في المناظرة، فهو في الأولى تعليميّ يساعد

---

(١) خصّص ابن الأثير فصلا تحدّث فيه عن الاستدراج وزعم أنّه واضعه وأوّل مَن ذكره. وحاول من خلال بعض الآيات من القرآن فيها جدال مع الكافرين التنبيه على «النكت الدقيقة في استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم» ووضّح طبيعته وغايته فقال: «وهو قول إيهاميّ يوهم شبهة من الحقّ [...] ويستدرج خصمه إلى الصمت». وخلص إلى «أنّ مدار البلاغة كلّها عليه» (المثل السّائر، ٢/٦٨)

على أن تتقدم المحاورة بالتسلسل وصولا إلى الحقيقة ورفعا للجهل، بينما يكون في الثانية سجاليّا يأتي للاعتراض أو التثبيت والتأكّد أو التدقيق أو التعديل والتنسيب. ولكنّ المحاورة الواحدة قد تجمع بين الاثنين مثلما لاحظنا في الأمثلة السابقة.

إنّ كتاب «المقابسات» يضمّ عددا من المحاورات تضمّنت خطابا تناظريّا وانبنت على أشكال من السؤال اختلفت باختلاف موقعه ودلالته. وقد حاولنا البحث في خصائصه ووظائفه، لكنّ عددا من المحاورات الأخرى انتشر في بقيّة كتب التوحيدي، وهي تقدّم أشكالا أخرى للسؤال التعليمي، لعلّ من أبرزها السؤال بإنشاء طلبيّ غير الاستفهام، كالتحضيض أو الأمر والنهي.

ب- السؤال بغير الاستفهام

رأينا أنّ المتكلّم قد يعبّر عن الاستفهام بالإثبات أو بالنفي باعتبارهما عمليّن لغويّين غير مباشريّن. لكنّ الاستفهام قد يعوّض ببعض الأساليب الإنشائيّة أيضا تحلّ محلّه وتؤدّي عمله لغايات مختلفة، ومن ذلك استخدام المتكلّم السّائل التحضيض أو الأمر.

- بالتحضيض:

جاء في محاورة بين أبي سليمان المنطقي والبخاريّ حول الفلسفة والشريعة ما يلي:

«فقال البخاريّ له [لأبي سليمان]: فهلاّ دلّ [الله تعالى] على الطريقيّن اللّذين رسمتهما في هذا المكان؟

قال: دلّ وبيّنَ، ولكنّك عَم[...]» (الإمتاع ٢/١٩)

صاغ البخاري وهو السّائلُ في هذه الوحدة الحواريّة سؤاله بغير الاستفهام. فقد استخدم السائل أداة التحضيض [هلاّ] دالّة على الاستفهام[1]، لكن لماذا حلّت «هلاّ» محلّ «هل»، وما هو المعنى الإضافي الذي حصل من هذا الاستخدام؟

(١) ذكر خالد ميلاد (٢٠٠١، ١٣٠) أنّ [ألاّ، هلاّ، ألا] تفيد الاستفهام مع معنى التمنّي والطلب، أو استفهاما فيه معنى التحضيض والأمر [...] ومن خصائص هذه الأعمال إضمار الفعل المستعمل إظهاره وحمل الاسم عليه»

لقد قوّى التحضيض معنى الاعتراض والدّحض، وأخرج الاستفهام من الوظيفة التعليمية إلى الحجاجية، وهذا ما يفسّر الاسترسال الطويل في عرض الحجج (الآيات القرآنية) المفنّدة لاعتراض البخاريّ وزعمه في بقيّة الجواب من هذه المحاورة. فظهر للسؤال بُعدٌ سجاليّ دَلَّ عليه ردُّ أبي سليمان العنيف على البخاري أمام الحضور وكان فيهم التوحيدي ناقل المحاورة - المناظرة. فالعمى كناية عن قصور النظر والعيّ بالحجة، في حين أنّ أساس المناظرة «النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين». وبهذا نستخلص أنّ هذه المحاورة بدأت تعليمية ثمّ تحوّلت حجاجية وانتهت سجالية. والحقيقة أنّ هذه الأبعاد الثلاثة متداخلة في المحاورة. وهذا يجعلنا نستخلص من النصّ الواحد الأنواع المختلفة للمناظرة والأشكال المتنوّعة للسؤال فيها، ونتبيّنُ أيضا التعريفات المختلفة التي سبق أن عرضناها في الفصل الثاني من الباب الأوّل، ونبّهنا على أنّها لا تقدّم إلا جوانب معزولة من المناظرة: (الغاية والهدف، تكافؤ الطرفين المتناظرين، منهج الحوار فيها). وإذا كان التحضيض المعوّض للاستفهام نادرا في المحاورات والمناظرات التي انتشرت في كتب التوحيدي، فإنّ الأمر كثيرا ما ينوب الاستفهام ويعبّر عنه ويدلّ عليه في تلك النصوص.

- بالأمر:

يرى سيبويه «أنّ الاستفهام هو نوع من الأمر» (خالد ميلاد ٢٠٠١، ص١٨٤)، وقد استخدم التوحيدي هذه الصيغة في عدد من المحاورات منها تلك التي جرت بين أبي سليمان المنطقي والبخاريّ حول الفلسفة والشريعة جاء فيها: (الإمتاع ١٤/٢)

«ثمّ قال الحريري: خبّرني أيّها الشيخ *[المقدسي]*: على أيّ شريعة دلّت الفلسفة؟...»

فقد سُبق السؤال بالطلب ممثلا في الأمر، لأنه ورد في سياق اعتراض وردّ على أقوال سابقة، وهذه الصيغة تحقق عملا لغويّا وطلبا غير مباشر غايته الشرح والتوضيح. فالعلاقة بين الشريعة والفلسفة بقيت غامضة في ذهن السائل، فجاء سؤاله يمزج طلب الشرح والتوضيح بالتعبير عن الاعتراض وتنسيب الجواب السابق. لذلك لا يتصدّر هذا النوع من الأسئلة المناظرة في الغالب، ولا يحتلّ مكان السؤال الافتتاحي، وإنّما يأتي داخل الوحدات الحواريّة.

فلئن بدا شرح موقف الشريعة الإيجابي من الفلسفة واضحا متى كانت حكمة واستدلالا على الخالق، فإنّ موقف الفلسفة السّلبي من الشريعة لم ينل حظّاً من الشرح والتوضيح، وقد تفطّن السائل إلى المواربة التي عمد إليها الشارح، فاستوقفه من جديد عند سؤال الإلحاد، وهو سؤال حداثيّ في فكر التوحيدي عمد كثير ممّن جاء قبله إلى طمسه، وقد نبّه عليه بعض الدارسين(1). وهكذا تضحي المحاورة التعليمية والمذاكرة المعرفيّة «مناظرة فلسفيّة» على حدّ عبارة كامل الكيلاني الذي يقول: «شارك التوحيدي بأنواع المعرفة في عصره واشترك بالمباحثات العلمية والمناظرات الفلسفية بنصيب وافر، فدوّنها مؤرّخا بذلك مرحلة من مراحل التطوّر العقليّ والعلميّ في عصره» (أبو حيّان التوحيدي، ص٢٨. أورده الأعسم ١٩٨٣، ص١٤٧).

ونجد أبا سعيد السيرافي يعتمد في مساءلته الامتحانية لِمتى بن يونس في المناظرة التي جرت بينهما حول النحو والمنطق هذا النوع من الأسئلة. فقد بنى عددا منها على الأمر يَرِدُ مشوبا بقدر من العنف والشراسة في الطلب (السؤال)، ومن ذلك قوله:

ثمّ واجه متّى فقال: حدّثني عن المنطق ما تعني به؟

وحدّثني عن قائل قال لك:... ما تقول له؟ ...

ومع هذا فحدّثني عن الواو ماحكمه؟

ودع هذا، هاهنا مسألة قد أوقعت خلافا، فارفع ذلك الخلاف بمنطقك

ودع هذا أيضا، قال قائل: من الكلام ما هو مستقيم حسن، ومنه ما هو مستقيم محال، ومنه ما هو مستقيم قبيح... فسّرْ هذه الجملة... فاحكمْ أنتَ بين هذا القائل والمعترض، وأرنَا قوّة صناعتك التي تميّز بها بين الخطأ والصّواب، وبين الحق والباطل»...

---

(1) قال محمد توفيق حسين: «وفي الكتاب آراء متناقضة وأفكار بالقياس إلى عصره جريئة تدنو من الإلحاد، أو هي الإلحاد عينه» (من مقدّمة «المقابسات»، ص ١٧). وينظر أيضا مقال عبد المجيد الشرفي: التوحيدي وسؤال الحداثة، مجلة فصول، مجلة النقد الأدبي المجلد١٤، العدد٤، شتاء ١٩٩٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

قالوا له: أخبرنا عن اصطكاك الأجرام وتضاعف الأركان؟ (الإمتاع ١/ ١٠٩-١٢٧)

عوّضت صيغة الأمر الاستفهام:

* حدّثني عن المنطق = ما هو المنطق؟
* فحدّثني عن الواو ماحكمه = ما حكم الواو؟
* فارفع ذلك الخلاف بمنطقك = ما هو دور المنطق في حلّ ذلك الخلاف؟
* فسّرّ هذه الجملة... = ما تفسير هذه الجملة؟

إنّ السؤال بصيغة الأمر يكون أحيانا في رأس المناظرة، ويحتلّ مكان السؤال الافتتاحي - الأساسي فيها، وقد يتضمّن الاستفهامَ باعتباره عملا لغويّا غير مباشر ويستخدم أداته: اسم الموصول المبهم، وقد يرد أحيانا أخرى في بداية وحدة سجالية من المناظرة فيضطلع بالوظيفة نفسها.

والذي لاحظناه أنّ السؤال بغير الاستفهام يأتي في الغالب عند احتداد الخصومة واشتداد التنافس، فيدلّ على ضرب من الاستعلاء والتحدّي يميّز السائل فيجعله أعلى من المسؤول، ويُظهر المسؤول وكأنّه في امتحان حقيقيّ. فهذا السؤال على الامتحان والاختبار أدلّ، وهو إلى التحقيق أقرب، غايته التبكيت والإفحام. وهذا ما صرّح به الوزير ابن الفرات الذي كان بمثابة الحَكم فقال مناصرا السيرافي: «أيّها الشيخ الموفق أجبه بالبيان عن مواقع «الواو» حتى تكون أشدّ في إفحامه...»، وقال في وحدة موالية من المناظرة: «تمّم لنا كلامك في شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس والتبكيت عاملا في نفس أبي بشر» (الإمتاع١/ ١١٨- ١١٩)، فبالأمر والسؤال ينال السائل من الوجه الايجابي للمسؤول ويخترق مجاله ويهتك ستره حسب ما ذهبت إليه كاترين كارباط أركيوني (١٩٩٢)، وبهذا يضحي السؤال عملا سجاليّا، وهو ما سنحلّله لاحقا.

والحاصل «أنّ بين الاستفهام والعرض والتحضيض والتمني من ناحية، وبين الاستفهام والأمر من ناحية ثانية نوعا من الاسترسال التركيبي الدلالي، فهي أعمال أقوى من الاستفهام في طلب الفعل ودون الأمر في الإلزام بتحقيقه» (ميلاد ٢٠٠١، ١٣١). وإنّ التحوّل من صيغة إلى أخرى محكوم في هذا الأنموذج من المناظرات بما تحقّقه من وظائف تعليميّة تتراوح بين الحدّ والتعريف والشرح

والتوضيح من جهة، أو سجاليّة تهدف إلى المسّ من وجه الطرف الآخر أحيانا واختراق مجاله والتشنيع به عند التصحيح والتنقيح من جهة أخرى. فانطلاقا من نوع السؤال وتحديدا من وظيفته الحجاجية يمكن أن نميّز المحاورة من المناظرة، بل الوحدة التعليمية من الوحدة التناظريّة في المناظرة الواحدة.

وإنّ المراوحة بين السؤال الاستفساري والسؤال الاستفزازي هي مراوحة بين خطاب التحاور والمذاكرة وخطاب الجدل والتناظر.

ولقد تبيّن لنا من خلال نصوص المناظرات أنّ السؤال التعليميّ شكل من أشكال التناظر وهو درجة أولى في سلّم الحجاج والمعرفة، يأتي عملا لغويّا غير مباشر واستفهاما صريحا في بدايات - المحاورات، أو الوحدات التناظريّة فيها، فيكون سؤال الحدّ والتعريف، ويأتي عملا لغويّا مباشرا واستفهاما أوّليّا فيكون سؤال الشرح والتوضيح. وتجسّد هذه النصوص المناظرات بما هي مذاكرة ومناقشة تهدف إلى بلوغ الحقّ وتنمية المعرفة و«أن تزيد عقل غيرك في عقلك» مثلما يقول الجاحظ.

وفي الحالين يكون سؤالا حجاجيّا، يوهم بالإقناع بأهداف تبدو معرفيّة في الظاهر، ويضمر أحيانا تناظرا وجدلا في قضايا كان التوحيدي جريئا في إثارتها، ولعلّ من أهمّها وأخطرها سؤال الإلحاد، الذي سبق أن طرحه الجاحظ في مناظراته الكثيرة موهما قارئه بأنه يحاكي أسئلة الزنادقة والدهريّين وينقل دعاويهم ومسائلهم. وهكذا يلتبس ما هو تعليميّ بما هو جدليّ في المحاورة و المذاكرة. وما هو واقعي بما هو محتمل.

وإذا سلّمنا بأنّ كثيرا من المحاورات هي من ضروب التناظر وأشكاله خلصنا إلى طبيعتها الأدبيّة، سواء بما دلّت عليه من براعة في التأليف وفي إعادة إخراج أقوال الآخرين وفق السؤال والجواب وبما يرضي ذوق الأديب الفني. فالمناظرة في هذا الصّدد معرض للآراء، وتنظيم لها وتبويب. وقد كان واضحا أنّ أبا حيّان التوحيدي جسّد هذا المفهوم للأدب في عدد من مؤلفاته ولاسيّما في كتاب «المقابسات». إضافة إلى ما أوحت به تلك المحاورات من تخييل ظهر في رسم الشخصيّات الأدبيّة رغم قوّة الإحالة المرجعيّة وفي الإخراج الفنّيّ للحوار. وكلّ ذلك يرسم في الذهن صورة مسرحيّة للسائل والمسؤول، أي للمتحاورين المتناظرين. فلئن بدا «لِما هو قائم في [المناظرة] بما هي نصّ أدبيّ متين علاقة

وقويّ صلة بما هو قائم في الحياة، فإنّ ما هو مصوغ في النصّ الأدبي قرين عمل خلاق، وهو على أيّة حال عمل محمول في الخيال ومرتبط بمقولة الإيهام والزّعم» مثلما ذهب إلى ذلك محمد الخبو. (الخبو ٢٠٠٦، ٣٤)

ففي المناظرات التعليمية محاكاة ساخرة للواقع، إذ ليس الواقع هو المرجع الذي يوهم به ظاهر النصّ، ولكن ما يتخيّله الناس واقعا هو المرجع على حدّ عبارة تودوروف (١٩٨٧، ٨٧-٨٩)، وعمليّة تشكيل هذا المتخيّل هو من وجوه الفنّ القويّة فيها، فإذا الأدب قناع يخفي ويواري ويحجب.

وهكذا تجسّد المذاكرة بخصائصها المذكورة آنفا الأدب في بعض معانيه عند القدامى والمحدثين. وبهذه المقوّمات تخرج «المقابسات» من كونها «عبارة عن ثبت للمجادلات التي يقول أبو حيّان إنّه استمعها بنفسه»على حدّ عبارة مارجليوث (*EI2,*)، ونقلها بأمانة كما يزعم محمد توفيق حسن في مقدّمة «المقابسات» (ص١٦)، إلى كونها أثرا أدبيّا قد أنشأه التوحيدي نفسه مثلما يعتقد مايرهوف. وبهذه المقوّمات يخرج التوحيدي من كونه «مؤرّخا بتلك المناظرات مرحلة من مراحل التطور العقلي والعلمي في عصره» مثلما يدّعي كامل الكيلاني (أورده عبد الأمير الأعسم١٩٨٣، ص١٤٧)، إلى كونه أديبا ينشئ جنسا جديدا يمزج فيه الفلسفة بالأدب هو جنس المقابسات، وسيكون هذا منهج التوحيدي في ما كتب من أدب.

وفي المناظرات الأدبيّة يمتزج التعليمي بالسجالي. وإذا كان التعليمي في المحاورات أغلب، فإنّ السّجالي في المناظرات أظهر، ومن علاماته السؤال السجالي.

2.2.I السؤال السجالي: عندما تنقلب المناظرة محاكمة!

تقوم المناظرة الامتحانية في الأصل على تعاقب السؤال والجواب في استرسال تركيبيّ ودلاليّ، فتتكوّن وحدات سجاليّة متوالية منشئة محاورة تسود فيها علاقة التعاون بين المتحاوريْن مثلما تقدّم في الفقرة السّابقة. وتبدو هذه الصورة «مثالية»، ذات بنية قريبة ممّا اشترطه المحدثون ممّن درس المساجلة مثل أنجنو وداسكال ومنغينو، وممّن درس المحادثة أيضا مثل ليتش وقوفمان وأوركيوني. غير أنّ واقع المحاورات والمناظرات في مدوّنتنا، وفي غيرها من

ضروب التفاعل الكلامي في الأدب العربي-وإن كانت مختلفة نسبيّا عن المحادثات موضوع دراسة قوفمان ومَن تبعه- يخالف ما ذهب إليه هذا الباحث(١) في عدد من الوجوه منها: أنّ التداخل بين النمطين سؤال وجواب حاصل في كثير من المنجز في هذا الجنس من الكلام، وأنّ تبادل الأدوار بين الطرفين: السائل والمجيب كذلك حاصل في عدد من المحاورات والمناظرات فكيف بالمحادثات. فضلا عن أنّ التلازم بين السؤال والجواب لا يكون دوما صريحا. فقد يكون أحدهما مضمرا، وهذا ما بيّنه محمد الشاوش في «باب الاستفهام والبنية التخاطبيّة» من أطروحته (٢٠٠١، ٢/٧٨٧)

إنّ التأمّل في عدد من المناظرات قد بيّن لنا أنّ المسألة ليست بهذا الوضوح وبهذه البساطة. فكثيرا ما يُجاب عن السؤال بسؤال مضادّ (*Contre- réponse*)، وتصبح المناظرة ضربا من التراشق بالأسئلة. ويؤدّي الطرفان دورا واحدا ويغيب الجواب الصريح عن السؤال. وقد يُضمَر السؤال ولا مؤشر عليه إلاّ ما في الجواب من قرائن تشير إليه وتحيل عليه. وسبق أن قدّمنا على ذلك أمثلة عند تحليل بنية المناظرة الامتحانيّة.

قد يكون السؤال إذن ظاهرا على سطح النصّ أو ثاويا في أعماقه، فتأتي المناظرة أجوبة عن أسئلة مضمرة. وكذا شأن الجواب وإن كان بصفة أقلّ. فقد انبنت بعض المناظرات على السؤال يتردّد دون جواب كما سنتبيّن لاحقا. وقد حدّد محمد الشاوش في الباب المشار إليه سابقا ثلاث حالات لعلاقة السؤال والجواب، وذلك بحسب ثنائيّة التصريح والإضمار (*Explicite / Implicite*). وهي ثنائيّة تميّز الكتابة الأدبيّة في مثل هذا النوع من المناظرات من غيرها. وقد جدناها أداة صالحة لدراسة المناظرات الامتحانية السجاليّة في ما كتب الجاحظ والتوحيدي التي انتظمت في ثلاثة أصناف هي:

- الشكل النمطي: استفهام + جواب استفهام (إخبار) = تحقق الشقيّن

(١) أوردنا قوله (ص٢٣٥ أعلاه): «الأسئلة والأجوبة تكوّن وحدة حواريّة صغرى، ودورة طويلة للمفوظيّن ينتمي كلّ واحد منهما إلى نمط واحد، ويؤدّيه شخص مختلف، وهي أسئلة وأجوبة تتعاقب سريعا في الزمن، وباختصار تكوّن زوجا متجاورا».

- كلّ إخبار هو جواب مسألة، فـ«الأخبار وضعت جوابات للاستفهام»، وهي تقوم على تقدير السؤال.

- «الاستفهامات وضعت جوابات للأخبار».

والشكلان ب وج لهما علاقة بما ذهب إليه بعض أصحاب النظريّات الحجاجية مثل روبيريبا وميشال ماير(١).

إنّ السؤال السجالي لا يقدّم في العادة حدّا وتعريفا، ولا شرحا وتوضيحا شأن السؤال التعليميّ، وإنّما يأتي ردّا وإسجالا، ويكشف تناقض الخصم وتهافت حججه. وقد يكون الجواب بسؤال، ويتبادل الطرفان المساءلة على سبيل الامتحان. فالسؤال يأتي جوابا وردّا على الاعتراض والمطعن، فتتحوّل المناظرة أو الوحدة منها تراشقا بالأسئلة. وهذا ما يوضّحه قول التوحيدي في «المقابسات»: «قيل يوما لأبي سليمان: لِمَ قيل: إذا جدّ السؤال جدّ المنع؟ فقال: لأنّ الحال تلتبس بشيء كالإغراء والإلجاء، فيقع للمسؤول أنّه قد ظُلِم وأنّ السائل قد اعتدى...».

نلاحظ من خلال هذا القول أنّ أبا سليمان حدّد حقيقة العمل الذي ينجزه المتكلّم بالسؤال، وهو الاعتداء على المسؤول وظلمه. ففي السؤال قوّة تأثير كبيرة، و«اعتداء» على الآخر واختراق لمجاله. ولنا أن نؤكّد أنّ العرب لغويّين ونقادا كانوا واعين بما يؤدّيه السؤال من عمل تأثير بالقول وبما له من قوّة حجاجية تظهر في دوره في السيطرة على الخصم على وجه الخصوص. وقد نقل العسكري صاحب «الصناعتين» قول الشاعر:

ولو أنّي جعلت أمير جيش === لما قاتلت إلا بالسؤال

(أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص٧)

فأبرز خطورة السؤال باعتباره وسيلة حرب لا تقلّ شأنا عن السيف، بل هي أخطر منه وأجلّ شأنا. وقد استخدم الجاحظ والتوحيدي هذا النوع من الأسئلة في المناظرات الامتحانية حتى أصبح ميزتها الأساسيّة. وهو مرتبط بمقام

---

(١) ينظر الشرح الوافي لنظريّة المساءلة التي وضعها ماير عند مانيول ماريا كارّيلو (*Manuel Maria Carrilho*) في:

Manuel Maria Carrilho 1996, Conséquences de la problématologie, in argumentation et questionnement, sous la direction de Corine Hoogaert, p67-78.

الحجاج والاستدلال الذي يرد فيه. ذلك أنّ كلّ واحد من المتناظرَيْن يُخادع باستخدام السؤال والبلاغة، ويحاول الإيقاع بخصمه، أو توريطه. وسنحلّل الأشكال الثلاثة لحضور السؤال والجواب في الوحدات التناظريّة، وما تحيل عليه من دلالات انطلاقا من نماذج مختلفة من مناظرات الجاحظ والتوحيدي، وأوّل هذه الأشكال الشكل النمطيّ القائم على تعاقب السؤال والجواب.

أ - تعاقب السّؤال والجواب

يظهر هذا البناء خصوصا في عدد من الرّسائل التي وضعت في الأصل للردّ على الخصوم في مسائل العقيدة أو السياسة أو غيرها. من ذلك أنّ أبا عثمان كتب «رسالة المسائل والجوابات» ردّا على إبراهيم النظام وأتباعه، وأقامها على مبدأ المساءلة، فتأسّست فصولها على «جواب من سأل عن...». فكان يورد السؤال ثمّ يجيب، فيقول: «وكلّكم إذا سأله سائل: ما يؤمنك أن تكون على باطل؟ قال:لأني مستشهد للضرورات [...] ومع ذلك إنّا وجدنا صاحبكم قبلكم، ووجدناكم بعده، قد رجعتم عن أقاويل كثيرة بعد أن كان جوابكم لمن سألكم: ما يؤمنكم أن تكونوا على باطل أن تقولوا: لأنّا استشهدنا للضرورات [...] ونحن لو سألناكم عمّا رجعتم عنه [...] لم يَعْدُ جوابكم استشهاد الضرورات»(٤/٥٦). فالكاتب يحدّد وسيلة الخطاب في هذه المناظرات، وهي تعاقب السؤال والجواب بطريقة مباشرة في التفاعلات الكلامية، وغير مباشرة في المناظرات المسرودة.

ويؤدّي السؤال في المناظرات الامتحانيّة وظيفة حجاجية لا مجرّد معان بلاغية. فهو «سؤال سجالي» وليس «سؤالا بلاغيّا». لا يأتي للاستخبار ولا يعبّر عن معان بلاغية اقتضاها المقام فحسب، وإنّما يأتي لتحقيق عمل إنجازيّ له من قوّة التأثير قدرٌ كبير، كالتكفير و القتل و الصلب أو التشنيع والذمّ والهجاء، مثلما نجد في المناظرة الموالية الواردة في رسائل الجاحظ:

«قال أحمد بن أبي دواد لأحد المعاندين في حضرة المعتصم:

أليس لا شيء إلاّ قديم أو حديث؟

قال: نعم

قال: أوَليس القرآن شيئا؟

قال: نعم

قال: أوَ ليس لا قديم إلا الله؟

قال: نعم

قال: فالقرآن إذا حديث؟

قال: ليس أنا متكلّم [كذا]

وكذلك كان يصنع في جميع مسائله، كان يجيبه في كلّ ما سأل عنه حتى إذا بلغ المخنَّق والموضع الذي إن قال فيه كلمة واحدة برئ منه أصحابه قال: ليس أنا متكلّم [كذا]». (الرّسائل، ٣/ ٢٩٣).

نلاحظ في هذه المناظرة الامتحانية بين أحمد بن أبي دواد وأحد المعاندين في حضرة المعتصم، تعاقب السؤال والجواب بصفة منتظمة. فكلّ واحد من المتحاورين يؤدّي وظيفة واحدة، والأسئلة والأجوبة تتعاقب سريعا في الزمن، مكوّنة أزواجا متجاورة، وقد تعلقت بمسألة كلامية خلافيّة اتخَذت في عهد المعتصم بُعدا سياسيّا، وهي مسألة خلق القرآن. فالقول بقِدم القرآن يترتب عليه الكفر والبراءة من القائل. فلم يعد الأمر مرتبطا بالعمل اللغوي ذاته، وإنّما بما ينجزه المتكلّم من خلاله من أعمال سواء كان واعيا بها أم غير واع. وقد يكون قول الجاحظ في تعليقه على الحوار والوارد في نهاية المناظرة على سبيل الكلام على الكلام أو الخطاب الواصف: «إنْ قال كلمة واحدة برئ منه أصحابه» تعبيرا مناسبا جدّا عن الجملة الشهيرة عند التداوليّين الفرنسيين والتي ترجموا بها كتاب أوستين: «*Quand dire, c'est faire*»(1) وقد انبنى السؤال في هذه المناظرة على حرف الهمزة يتردّد من وحدة إلى أخرى، فما دلالاتها؟

---

(١) كان الفرنسيّون -في رأينا- على حقّ حين ترجموا عنوان كتاب أوستين «*How to do things with words?*»، بعبارة: «*Quand dire, c est faire*»، فخرجوا عن المعنى الحرفي للأصل الأنجليزي، خلافا للترجمة العربيّة «كيف نصنع الأشياء بالكلمات» التي كانت حرفيّة. وأوّل من اعتمدها في ما اطّلعنا عليه الشريف(١٩٨٦، ص٩٥)، وآخرهم المبخوت (٢٠٠٨، ص٧). وقد أردنا التنبيه على ما في التراث من وعي بالبعد التداولي للكلام سبق أن أشار إليه دارسون من الغرب ذكرنا منهم بوبوروزان ولارشي ومن العرب ذكرنا منهم ميلاد والشاوش.

* الاستفهام بالهمزة أو سؤال التقرير

يقوم السؤال في المناظرات الامتحانية على الهمزة تنتشر في كامل المناظرة دالّة على «التقرير ومعناه حمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقرّ عنده ثبوته أو نفيه، ويجب أن يليها الشيء الذي تقرّره به» (ابن هشام، «مغني اللّبيب»، ١٧/١)، ومن شأن الإثبات والتقرير إلزام الخصم بما أقرّه في الأجوبة. وهو سؤال إيحائي (*Question suggestive*) يقتضي جوابا بنعم أو لا، ويهدف إلى أن يقدّم الآخر جوابا نهائيا يقرّ من خلاله بالنتيجة[1]. و«ينجز به المتكلّم عملا حجاجيّا موجّها» (*J.C. Anscombre / O. Ducrot, 1988.*). فقد اعتمد الطرف الأوّل -السّائل- وهو الممتحِن أيضا في المناظرة السابقة بين أحمد بن أبي دواد وأحد المعاندين أداة واحدة للسّؤال هي حرف الهمزة تنتشر في كامل وحدات المناظرة حتى أضحت مكوّنا بنيويّا وأداة حجاجيّة في آن واحد. وقد مكّن هذا الاستعمال السائل من أن يتنزّل منزلة أعلى من المسؤول لأنّه عالم بالجواب، وبأنّ الخصم سيقبل هذه المقدّمة فيسعى بذات الأداة إلى إلزامه بها في النتيجة التي صيغت بدورها استفهاما قائما على التنغيم: « قال:فالقرآن إذا حديث؟». فالسائل ألزم خصمه بنتيجة المقدّمة الأولى التي وافق عليها. وهذا البناء الحجاجي ما كان ليكون ناجعا في تبكيت الخصم وجعله يتقهقر في مرحلة أولى من خلال التقرير، ثمّ ينسحب خاسئا حسيرا في مرحلة ثانية من خلال الإقرار بالمخنّق، لو لم يكن للسؤال بالهمزة هذه القوّة الحجاجيّة. وحتى إذا لم يقرّ الخصم بالنتيجة جهارا كما هو الحال في هذه المناظرة فإنّ الخطاب -مثلما يقول أنسكمبر وديكرو- «موجّه نحو أنماط محدّدة من النتائج دون غيرها»[2] يتبيّنها السامع دونما حاجة إلى إقرار شفوي صريح من الخصم، وهذا ما دلّت

---

(١) يقول روبريا في معرض حديثه عن سؤال الإيحاء: « تقوم الخطّة على توجيه الآخر إلى جواب نهائيّ».

"la stratégie consiste alors à guider l'autre vers une réponse finale" (Robrieux, 1993,op.cit. p163).

(2) *"Cependant, même s'il ne conclut pas, le locuteur de la question la présente comme orientant le discours vers certain types de conclusions".*

عليه عبارة «المخنّق». فقد كان السائل منذ السؤال الأوّل يتبع خطّة حجاجية محكمة قصد خنق المعاند في مسألة قِدَم القرآن وما تنطوي عليه من شرك بالله عند المعتزلة، فيُجبر الخليفة المعتصم على قتله. وبهذه الأسئلة تنقلب المناظرة امتحانا في العقيدة، يناور بواسطته شيوخ المعتزلة لمقاضاة خصومهم. وقد سبق أن أشرنا في بداية هذا الباب إلى أنّ الجاحظ نزّل نفسه منزلة القاضي الذي من حقه أن يمتحن الناس في عقائدهم.

وشبيه بذلك مناظرات أخرى كثيرة سبق أن تعرّضنا لبعضها عند دراسة البنية، لكنّها تختلف عن السابقة في أنّ السّائل والمسؤول كليهما استخدما الاستفهام بالهمزة، ومنها المناظرة الوجيزة التي جرت بين الحجّاج بن يوسف وواحد من الخوارج، ونقلها الجاحظ في «البيان والتبيين» (١٤٨/٢). وذلك في إطار خطّة دفاع يقابل بها المسؤول خطّة الهجوم التي يبادر بها السائل.

فإذا كان السائل يحاصر خصمه بالسؤال ويضع له الفخاخ المؤدّية به إلى الحتف والهلاك، موظفا الهمزة، فإنّ المجيب يحاربه بسلاحه اللّغوي، وهو السؤال القائم على الهمزة، لكنّها هذه المرّة عبّرت عن الإنكار التوبيخيّ:

س:- أجَمعتَ القرآن؟ ج:- أمتفرّقا كان فأجمعه؟	التبادل الأوّل
س:- أتحفظه؟ ج:- أخشيت فراره فأحفظه؟	التبادل الثاني

وبهذا يتحقّق ضرب من التوازن بين السائل والمسؤول، ويأخذ السائل هذه المرّة طريقه نحو التقهقر من الاستعلاء إلى الاندحار أمام قوّة الجواب حين يقوم على مبدإ الخذلان، فلا يجيبه بما ينتظر.

لقد انهزم خصم أحمد بن أبي دواد لأنّه أجاب بما يقتضيه السؤال: [نعم/لا]، وبقي يتلقى الهجوم بالسؤال ويحاول السيطرة عليه من خلال التصديق أو التقرير. لكنّ خصم الحجّاج كان أبلغ في المساءلة، لأنّه تفطّن إلى خطّة السائل ومقاصده، فواجه السؤال بآخر من جنسه، وحارب خصمه بسلاحه، فأحدث توازنا ظهر في الزّوجيْن السابقين من المناظرة، ورغم ذلك سيسقط في الفخ السياسي بعد أن نجا من الفخ العقدي، وبمجرّد أن تخلّى عن سلاحه انهزم وقُتل.

وتنطوي الأسئلة على الفخاخ لما تتضمنه من تهم غير مباشرة. ففي الوحدة الأولى من المثال السابق اتهام ضمنيّ بعدم جمع القرآن وفي الثانية بعدم حفظه. فحرف الاستفهام المستعمل من السائل تضمّن في الحقيقة تقريعا وتوبيخا، لأنّ السائل انطلق من سابق معرفة بآراء الخوارج العقديّة المخالفة لمذهب السلطة السياسيّة القائمة. وكان سؤال الإجابة بدوره تبريرا وتشريعا للتوجه المذهبي والإيديولوجي أكثر منه جوابا عن سؤال السلطة وإقرارا. وهكذا يتضمّن حرف الاستفهام الهمزة سؤال التبرير[1] الذي ارتبط في البلاغة القديمة بجنس من الخطابة السياسية هو المشوري.

لئن اخترنا نوعيّن من المناظرات الامتحانية التي يقع فيها استخدام السؤال السجالي وتوظيفه بطريقة ناجعة لإحداث الأثر الخارجي في الواقع، وهما نوعان مختلفان بنية ووظيفة، غير أنهما يؤكّدان ما للسؤال بالحرف من خطر وخطورة في قطع الخصم والفلج عليه عند التناظر في مسائل دينية أو سياسية، فإنّنا نجد في مؤلفات الجاحظ والتوحيدي شواهد أخرى كثيرة من هذين النوعين، وإن اختلفت درجة التأثير، وتباينت النتائج فيها. فمن ذلك أنّ الفصل السّادس من رسالة الجاحظ «المسائل والجوابات»، قام أيضا على سؤال الهمزة، قال الجاحظ في مناظرته لإبراهيم النظام وأتباعه: «حدِّثونا عن العلم بالله ورسوله وتأويل كتبه وعن علم القدر وعلم المشيئة، والأسماء والأحكام، أباكتساب هو أم باضطرار؟... فإن قالوا باكتساب قيل لهم: أوَليس اعتقاد خلاف ذلك أجمع باكتساب؟ فإذا كان اعتقاد الحق واعتقاد الباطل باكتساب أفَلَيْسَ كلّ واحد من المكتسبين عند نفسه على الصّواب؟ فإذا قالوا نعم قيل لهم: أوَليسَ كل واحد منهما ساكن القلب إلى مذهبه واختياره؟...

---

(١) اعتبر ميشال ماير أنّ كلّ كلام يجيب عن ثلاثة أسئلة مرتبطة بأجناس الخطابة الثلاثة: سؤال الحدث (*La question de fait*) وربطه بالجنس القضائي، وسؤال النوعية (*La question de qualification*) وربطه بالجنس المنافري، وسؤال التبرير (*La question de justification*) وربطه بالجنس المشوري (السياسي). ينظر:

Michel Meyer 1996, Les fondements de l'argumentation, in argumentation et questionnement, sous la direction de Corine Hoogaert, p 26-27.

قلنا: أَوَلَستم معشر أبي إسحاق النظام تختلفون في أمور كثيرة؟... فهل يخلو أمركم من أحد وجهين: إمّا أن تكونوا صادقين على أنفسكم، أو كاذبين عليها؟» («الرسائل» ٤/ ٥٣-٥٧)

إنّ تأسيس كامل المناظرة أحيانا، كما سبق في المثالين السّابقين، والفصل منها أحيانا أخرى كما في هذا المثال على سؤال الهمزة لافت للانتباه، من وجوه عدّة منها:

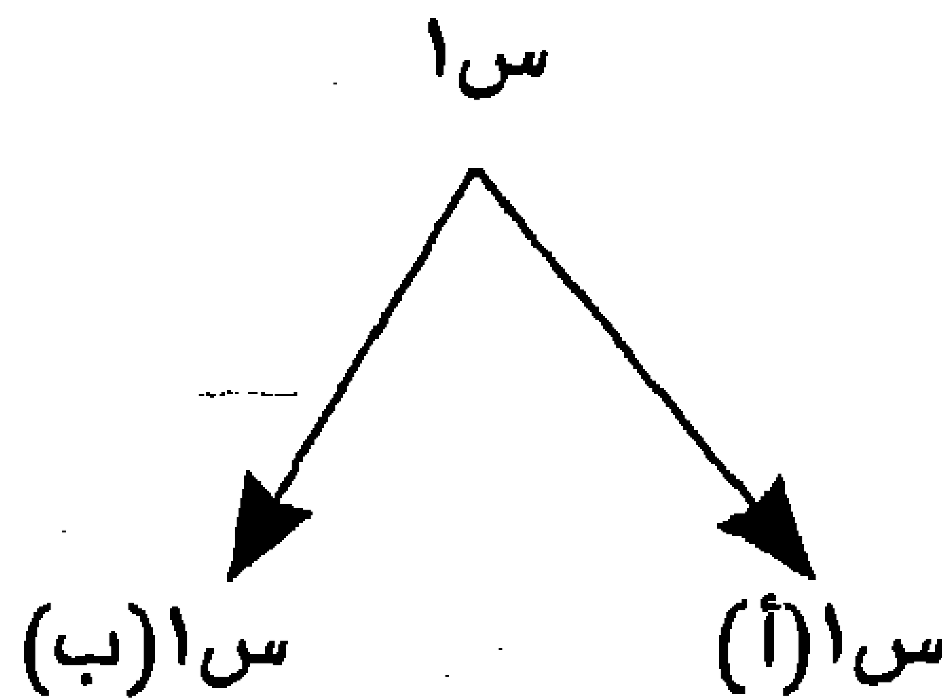
* البناء النحوي القائم على المراوحة بين الإثبات والنفي عند التساؤل:

- الإثبات: (أ + أم= التعيين / هل + أو=الاختيار)، وهو موظف لإلزام الخصم بالإقرار بأحد الجوابيْن، لذلك يتضمّن السؤالُ الجوابَ. فالسّائل عالم بالجواب بصفة ما قبليّة، فهو يسأل ويجيب، ولا مجال في الحقيقة للمسؤول كي يعيّن ولا كي يختار.

- النفي: (أ + وَ / فَ + ليس)، وهو موظف لإلزام الخصم بنتيجة المقدّمة التي أقرّها في البداية. فالسؤال المنفي تولّد من المثبت، وجاء ملازما له. والواضح أنّ هذا النفي سجاليّ دلّ على سعي إلى مهاجمة الخصم بالسؤال والسخرية منه. واندرج في خطّة السائل للتشنيع بخصمه وتقريعه، وردعه وتوبيخه.

وتبدو الهمزة ملائمة لهذا السياق، لأنّها تعبّر عن السخرية من النَظّام وأتباعه، ولأنها تساعد على توليد الأسئلة الفرعيّة، فيتضخّم السؤال الأصلي، كما في قوله:

«أَوَلَستم معشر أبي إسحاق النظام تختلفون في أمور كثيرة؟... فهل يخلو أمركم من أحد وجهين: إمّا أن تكونوا صادقين على أنفسكم، أو كاذبين عليها؟ فإن كنتم صادقين فقد صار قلب المُحقّ كقلب المُبطل، إذ كان كلّ واحد عند نفسه مستشهدا للضرورات. وإن كنتم كاذبين فهل منكم محقّ إلا وهو يلقى الخصم بمثل دعواه في استشهاد الضرورات؟»



حيث س١ : هل يخلو أمركم من أحد وجهين: إمّا أن تكونوا صادقين على أنفسكم، أو كاذبين عليها؟

و س١(أ): سؤال بصيغة الإخبار: «فقد صار قلب المحقّ كقلب المبطل» = «فهل صار...»

و س١(ب): سؤال بصيغة الإنشاء: «هل منكم محقّ إلا وهو يلقى الخصم بمثل دعواه في استشهاد الضرورات؟»

وسبق أن لاحظنا أنّ «هل» تعوّض الهمزة، بل إنّ النحاة يرجعون «هل» إلى الهمزة في الأصل، ولكنها تختلف عنها في دلالتها الثابتة على الاستخبار الحقيقيّ.

ويمكن أن يولّد السؤال الأصلي سلسلة من الأسئلة الفرعية المشتقة منه، فيقوّي وظيفته الحجاجية. ومثال ذلك مطلع الفصل المذكور من الرسالة ذاتها وممّا جاء فيه:

س١ : أباكتساب هو /العلم/ أم باضطرار؟

س٢ : أوَليس اعتقاد خلاف ذلك أجمع باكتساب؟

س٣: فإن قالوا نعم، قيل لهم: أوَليس كل واحد منهما ساكنا؟

وتتواصل سلسلة الأسئلة، وعقب كلّ جواب بـ«نعم»، يأتي هجومٌ بسؤال آخر أداته الهمزة، فيتقدّم الجاحظ نحو الفلج بما يُسدّده لخصمه من أسئلة مفحمة هي عبارة عن «لكمات قاتلة»، ويتقهقر النَظّام وأتباعه حتى ينقطعوا.

والجدير بالملاحظة أنّ النفي قوّى دلالة الاستفهام في هذا السياق السجالي – الحجاجي، وهو نفي سجاليّ(١) لا يتعلّق بالمسند قدر تعلّقه بالجملة كلّها، و«يرد على أنّه دحض لقول موجب يناظره»، وبالنفي يعارض المتكلّم رأيا مخالفا لرأيه «صاغه المتكلّم صياغة إثباتيّة». *(Ducrot 73, p123)*، أورده المبخوت (٢٠٠٦، ص٢٤٢ – ٢٤٤).

ولئن كثرت الأمثلة من هذا السؤال بنوعيه المثبت والمنفيّ في أدب الجاحظ

---

(١) انتقد شكري المبخوت (٢٠٠٦، ص٢٤١) تصنيف ديكرو وموشلار النفي صنفين هما: الوصفي والسجالي، وبرّر ذلك «بغياب القرينة النحويّة الإعرابيّة الدالّة على هذا التمييز»، والرّأي عنده أنّ القرينة المميّزة مقاميّة بالأساس.

عامّة، وما كان منه قائما على الردّ والمعارضة والمناظرة والمناضلة كـ«الرّسائل» خاصّة، وكانت بالتدوين والكتابة ألصق وأوثق، فإنّ أمثلة كثيرة منه وردت أيضا في مؤلفات التوحيدي تختلف عن سابقاتها في أنّها خرجت عن سياق المعارك الكلاميّة - السياسية إلى سياق المعارك الأدبية وما نشأ عنها من مدح أو هجاء، ومن أمثلتها المناظرة التي نقلها أبو حيّان عن أبي سليمان المنطقي في معرض ذمّه للكلام والمتكلّمين، وقد جرت بين صاحب الجواليقي وصاحب هشام في صفات الله (الإمتاع، ١٨٩/٣)، وقامت هذه المناظرة على سؤال الهمزة يتبادله المتناظران:

قال صاحب الجواليقي لصاحب هشام: صِفْ لي ربّك الذي تعبده، فوصفه بأنّه لا يَدَ له ولا جارحة ولا آلة ولا لِسان.

فقال الجواليقي: أيسرّك أن يكون لك ولد بهذا الوصف؟

قال: لا

قال: أما تستحي أن تصف ربّك بصفة لا ترضاها لولدك؟

فقال صاحب هشام: إنّك قد سمعت ما نقول، صف لي أنت ربّك

فقال: إنّه جعد قطط في أتمّ القامات وأحسن الصّور والقوام

فقال صاحب هشام:

أيسرّك أن تكون لك جارية بهذه الصفة تطؤها؟

قال: نعم

قال: أفما تستحي من عبادة مَن تُحِبُّ مباضعة مثله؟ وذلك لأنّ من أحبّ مباضعته فقد أوقع الشهوة عليه.

فقال أبو سليمان: هذا من شؤم الكلام ونكد الجدل، فلو كان هناك دين لكان لا يدور هذا في وهم ولا ينطق به لسان.» (نفسه)

للسؤال في هذه المناظرة الخصائص التي سبقت الإشارة إليها في مناظرات الجاحظ، وهو يضطلع بالوظائف عينها. غير أنّ أبا حيّان كان يقدّم هذه المناظرات لذمّ المتكلّمين والقدح فيهم، بما يُنشئه السؤال من تندّر وسخريّة من السائل والمسؤول معا. وهذا جانب مهمّ جدّا في إثبات أدبيّة هذه المناظرة ومثيلاتها. فمزج الجدّ بالهزل مبدأ تأسّست عليه بلاغة المفاضلة استحال مذهبا وطريقة في تأليف الأدب عند الجاحظ مثلما سبق أن بيّنّا. وهو حاضر أيضا في

بلاغة المساءلة عند التوحيدي. ومن علامات ذلك «أن يعمد الأديب إلى ذكر ما يقبح ويوقع الحشمة»[1] وهو هنا كامن في القياس الأدبي الذي صاغته المناقشة بين الخصمين وموضوعه التمثيل بين الله والولد المَعُوق من جهة، وبين الله والجارية الجميلة من جهة أخرى. فنَفْيُ «التشبيه» عن الله أوقع في الخلد صورة الكائن المشوّه والمعوق. والقول «بالتشبيه» أوقع في الخلد صورة الجمال الأنثوي وما يثيره من غرائز. فيكون القول بالتشبيه أوعدمه «نكدا وشؤما» مثلما عبّر أبو سليمان في تعليقه على الحوار. وهما متأتّيان من هذه الطريقة الهازلة في التطرّق إلى مسائل شديدة الخطر والخطورة في العقيدة الإسلاميّة السنيّة المعتدلة التي يمثلها المنطقي والتوحيدي.

ولكنّ الذي يهمّنا أكثر في مثل هذه الصور التمثيليّة هو البعد التخييلي بما هو إثارة لوهم القارئ في مثل هذه المناظرات. ودليلنا على ذلك تعليق أبي سليمان على هذه المناقشة واستنكاره أن «يدور مثل هذا «الوهم» ويطلق على الألسنة». وهنا تضحي الصّورة في علاقة بالعالم النفسي فالتمثيل أنشأ صورة تجمع بين «الخاصيّة البصريّة» ويجسّدها المشبّه به (الولد المعوق / الجارية الجميلة المثيرة للغريزة) من جهة وبين «إعادة إنتاج عقليّ لذكرى أو تجربة حسيّة ليست بالضرورة مدركة بالبصر» (ويليك ووارن، م.م) ويمثله سؤال الذات الإلهية بين التجريد والتجسيد من جهة أخرى.

لكنّنا نعتقد أنّ هذا الوهم ما هو إلا جانب من أثر التوحيدي تبرّره غايته النقديّة في هذا الكتاب وفي غيره. ونعني «مثالب الوزيرين» الذي حوى كثيرا من هذا النوع من المناظرات. وتبرّره أيضا خطّته في التشنيع بالمتكلّمين عامّة وبابن عبّاد خاصّة. وليس المتناظران في المثال السّابق إلاّ شخصيّات أدبيّة ابتدعها أبو حيّان كي يهجوَ أنصار المذهبيْن. ومن القرائن المؤيّدة لهذا الرّأي ضعف البعد المرجعي لهذه الشخصيّات من خلال غياب الاسم والصفات التي يمكن أن توهم على الأقلّ بالواقعيّة خلافا لما هو الأمر في المناظرة السابقة بين أحمد بن أبي

---

(١) خصّص حازم القرطاجني في كتابه «منهاج البلغاء» فصلا مفيدا استقصى فيه مظاهر الهزل في الكلام الأدبي. (ينظر القسم الرابع، المنهج الأوّل: «في الإبانة عن طرق الشعر من حيث تنقسم إلى جدّ وهزل» ص٣٢٧ وما بعدها).

دواد لأحد المعاندين في حضرة المعتصم. ومقابل ذلك اعتماد الطريقة الفنيّة التي وضعها الجاحظ في تقديم المناظرات ونعني عبارة «صاحب الكلب» / «صاحب الجواري» / «صاحب هشام» / «صاحب الجواليقي»[١]. لذلك تبدو الصورتان موظفتيّن للسخريّة من الخصم، وتشكّلان ما يمكن أن نسمّيه التمثيل «التهكّمي»[٢] الذي يخفي صراعا عقديّا - إيديولوجيا بين المذهبيّن المذكوريْن من جهة، وبينهما والكاتب ممثّلا لمذهب ثالث غير المذهبيّن المذكوريْن اللذيْن كانا موضوع سخريته وهزله من جهة أخرى. وبهذا يمكن أن ندرج هذا النصّ في ما سمّاه مارك أنجنو أدب الذمّ. وقد ربط المساجلة بأدب الهجاء والذمّ مثلما سبق أن ذكرنا في نهاية الباب الأوّل.

ومن علامات الهزل والسخرية في هذه المناظرة الامتحانية التي من المفروض أن يطغى عليها الجدّ استعمال «العبارات الساقطة والألفاظ الخسيسة ككثير من ألفاظ الشطّار والمتماجنين وأهل المهن والعوامّ والنساء والصبيان» (حازم القرطاجنّي، المرجع المذكور، ص٣٣٢). ولنا في المعجم المنسوب إلى الذات الإلهية في هذه المناقشة دليل على ذلك: (جعد قطط / جارية تطؤها / تحبّ مباضعته / أوقع الشهوة عليه). وتبقى الجملة الأخيرة التي تمثل تعقيب الراوي على هذه المناقشة والتي هي من قبيل الكلام الواصف أو الكلام على الكلام علامة أخرى من علامات أدبية هذه المناظرة ومثيلاتها.

زد إلى ذلك الحرص على بلاغة التركيب بما يحتوي عليه من ظواهر فنيّة سبق البحث فيها عند دراسة «بلاغة المفاضلة». ومن أبرزها ظاهرة التكرار والترديد وتتجلّى في عدد من المستويات في هذه المناظرة. ونتج عنهما عدد من

---

(١) نتعرّض لهذه الكنية الأدبية في الفصل الثاني من الباب الثالث عند دراسة «صور المتناظرين».

(٢) تحدّث الزمخشري عن «الاستعارة التهكّمية» في تفسيره القرآن الموسوم بـ «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» (١/ ١١٠)، وذلك عند تفسير آية التبشير بالعذاب الأليم (آل عمران، ٢/ ٢١)، وبيّن ما ينطوي عليه القرآن من استعارات ساخرة. ينظر أيضا باب الاستعارة في «المثل السائر» لابن الأثير (١/ ٣٦٧).

أساليب الكتابة فجسّدت إيقاع السؤال في المناظرة الامتحانيّة، ومن أوضح مظاهره:

* التوازي بين المقطعين المكوّنين لهذه المناظرة:
* أقوال صاحب الجواليقي وتعليق صاحب هشام عليها. المتكوّن من تقرير الخصم وإلزامه بالنتيجة الساخرة من حيث أقرّ بالمقدّمة.
* أقوال صاحب هشام وتعليق صاحب الجواليقي عليها المتكوّن من تقرير الخصم وإلزامه بالنتيجة الساخرة من حيث أقرّ بالمقدّمة.
* تكرار السؤال: * أداةً (الهمزة): (أيسرّك * ٢)، (أما تستحي * ٢)
* وصيغةً (إثبات / نفي): أيسرّك...؟ / أمَا تستحي...؟
* المقابلة بين المقطعين: * في الجواب: لا ≠ نعم
* في السؤال: لا ترضاها ≠ تحبّ

فكانت هذه الخصائص مجسّدة لأساليب البيان في البلاغة العربية القديمة. وتكمن بلاغة المساءلة في الجمع بين البيان والبرهان، وفي صياغة البرهان والحجة صياغة أدبيّة من ناحية، وإدراجها في خطّة وسياسة للقول تقوّي نجاعتها الحجاجية. فكلٌّ من صاحب الجواليقي وصاحب هشام كان «أكثر بيانا وأقوى حجّة». وهو ما جعلنا نلاحظ أنّ العرب القدامى لم يفصلوا بين ما سُمّي حديثا بلاغة العبارة أو البلاغة المنحسرة، وبين البصر بالحجة وإقامة البرهان. الأمر الذي دفعنا إلى طرح السؤال من جديد عن دور أبي حيّان في صياغة المناظرة سواء في مستوى أقسامها، أو حجاجها الأدبي أو أسلوب الكتابة.

وفي مقابل ذلك قد يختفي السؤال بالهمزة في المناظرات التي ألّفها التوحيدي في مجال العلوم مثل تلك التي دارت بين السّيرافي ومتّى بن يونس حول النحو والمنطق، والتي دارت بين التوحيدي وابن عبيد حول البلاغة والحساب وقد أشرنا إليهما سابقا.

يتضح ممّا سبق أنّ السؤال بحَرفيْ الاستفهام عامّة وبالهمزة خاصّة يتواتر كثيرا في المناظرة التي تقوم على الامتحان المذهبي أو العقائدي أو السياسي. وهو قولٌ له من قوّة التأثير حظٌّ كبير، ويكون في العادة مندرجا في سياق سجالي وفي خطّة حجاجيّة غايتها إلزام الخصم بالنتائج من حيث أقرّ بالمقدّمات. وتنقلب المناظرة بواسطتها محاكمة مع الجاحظ ومجادلة ومساجلة

مع التوحيدي، وفي الحالَيْن تهدف إلى إلزام الخصم والفلج عليه.

لقد أضحى عدد من المناظرات الامتحانية القائمة على سؤال الهمزة في كُتب الجاحظ محاكمات سياسية ودينية بل إيديولوجية، وتحوّل هذا السؤال سيفا قاطعا يُرفع في وجوه المعارضين، وسلاحا فتّاكا ضدّ المخالفين، فساهمت هذه المناظرات في محاصرة الخلاف والقضاء على التنوّع وحريّة الرّأي والمذهب.

وأضحى عدد آخر منها في كُتب التوحيدي نوادر توضع للمدح أو القدح تتنوّع مجالاتها لكن تتوحّد وسائلها الفنيّة، ومن أبرزها السؤال السجاليّ يوظّف لتمجيد بعض العلماء في ذلك العصر وأنموذجهم أبو سليمان المنطقي، أو لهجاء بعضهم الآخر ومن أبرزهم الوزيران ابن عبّاد وابن العميد في «مثالب الوزيرَيْن»، والكلام والمتكلمين عموما في الجزء الثالث من «الإمتاع والمؤانسة» وفي كتاب «البصائر والذخائر».

وتتأكّد بلاغة المساءلة في ما يعبّر عنه السؤال بالهمزة من خطّة مضمرة، ومقالة ثاوية، ومقاصد خفيّة، فيُناور السائل ويخاتل ويواري، ويجعل المسؤول في سعي حثيث لكشف الخفايا وفضح النوايا وهتك المستور ونشر المحظور ممّا سنوسّع الحديث عنه في الباب الثالث.

وتظهر بلاغة المساءلة أيضا في ما أنشأه تواتر السؤال ونسقه من إيقاع ساهم في تقوية المعنى، وأعان على قوّة التأثير في الواقع الخارجي. وهو إيقاع ناشئ من توازن في الفقرات ومن نسق المداخلات الذي يكون سريعا حيويًا في المناظرات الامتحانية الشفويّة، ومسرودا قصصيًا في المكتوبة المدوّنة. لكن قد تنقلب بعض المناظرات عند التوحيدي مشاكسات علمية ومعرفية متى وُظّفت أسماء الاستفهام في سؤال سجاليّ، ففيم تكمن بلاغة المساءلة بالأسماء؟

* الاستفهام بالأسماء أو سؤال التبرير(١)

لا تقلّ أسماء الاستفهام أهميّة عن الحروف في المناظرات، وليست القيمة الفنيّة متأتّية من نوع الأداة، فقد تحذف ويكون التنغيم وحده معبّرا عن الاستفهام. وإنّما تتأتّى من السياق الذي استخدمت فيه، والمعاني التي عبّرت

(١) انظر أعلاه ص٣٠٤.

عنها وعمل الحجاج الذي أنجزه المتكلّم من خلاله. وقد استعمل الجاحظ في مناظرات امتحانية عديدة السؤال السجاليّ يتصدّره بعض أسماء الاستفهام. لفت انتباهنا منها استخدام «كيف» الدّالة على الإنكار الإبطاليّ، مثلما في ردّه على الزرادشتيّ إذ قال: «ويزعم زرادشت وهو مذهب المجوس أنّ الفأرة من خلق الله، وأنّ السنّور من خلق الشيطان [...] فإذا قيل له: كيف تقول ذلك والفأرة مفسدة [...] فكيف صار خلق الضارّ المفسد من الله، وخلق النافع من الضرر من خلق الشيطان؟! قال: لأنّ السنّور لو بال في البحر لقتل عشرة آلاف سمكة. فهل سمعت بحجة قطّ أو بحيلة أو بأضحوكة أو بكلام ظهر على تلقيح هرّة يبلغ مؤن هذا الاعتلال؟ فالحمد لله الذي كان هذا مقدار عقولهم واختيارهم» (ن٣٠٠)

استخدم الجاحظ أداة الاستفهام «كيف» للاعتراض واستنكار أقوال الخصم وإبطالها. وتضمّن السؤال الأوّل في ردّه طلبا دلّ على الاستبعاد: (كيف تقول؟ = نهي: لا تقل ذلك)

+ حجّة (ذكر العلّة): «الفأرة مفسدة».

فالاستفهام تضمّن عملا لغويّا غير مباشر هو الطلب وتحديدا النهي. جاء نهي الخصم عن هذا الاعتقاد على وجه الاستعلاء، وقدّم الحجة المبرّرة لهذا الطّلب وهي أنّ «الفأرة مفسدة». وأدّى ذلك وظيفة التشنيع بالخصم. التي ظهرت في علاقة التلازم بين هذا القول والفساد، فجعلته إلى السّخف والحمق أقرب.

أمّا السؤال الثاني في جواب الجاحظ فهو امتداد للأوّل واسترسال في الحجاج والتشنيع، غير أنّه بَايَنَ الأوّلَ في الصياغة بأنّ أسّس قياسا مغالطيّا ينضاف إلى اقتران الطلب بالحجة. ويظهر في ما ينطوي عليه القول بأنّ خلق الضار المفسد من الله وخلق النافع من الضرر من الشيطان من تناقض مع مبدأي العدل والتوحيد. فالفأر ضار مفسد إذن يكون من الشيطان، والقطّ نافع من الضرر إذن هو من الله. لكن هذا القيّاس لا يسلم هو الآخر من التناقض لأنّه يحدّد خالقيْن ويخرج عن مبدأ التوحيد. وهذا يعني أنّ الجاحظ انخرط في منطق الخصوم وجادلهم من داخل منظومتهم العقديّة التي تقسّم الخير والشرّ بين الله والشيطان خلافا للإسلام الذي ينسب الخلق كلّه لإله واحد.

وليس هذا البعد الحجاجي مهمّا في ذاته بالنسبة إلى هذه النصوص وإنّما تكمن الأهميّة في ما تنشئه من نوادر هازلة وما تستخدمه من نقد لاذع. فيخرج

الحجاج إلى ضرب من الأدب فيه محاكاة ساخرة غايتها التشنيع بالخصوم والتشهير بمقالاتهم الفاسدة. فالحجّة تستغلّ لتأليف الأدب الممتع (فهل سمعت بحجة قطّ أو بحيلة أو بأضحوكة). ذلك أنّ الحجة الأدبيّة مقترنة في مثل هذه المناظرات بالهزل والضحك فلا بدّ أن تُخرج مخرج السخف والحمق ويكثر من التهويل والمبالغة والتضخيم (*Amplification*)، ويدخل ذلك كلّه في خطّة الأديب ومشروعه الأدبي.

ويكثر استخدام هذا السؤال في القياس المغالطي في عدد من الرسائل التي كتبها الجاحظ للردّ على خصومه ومثال ذلك قولٌ جاء ضمن «حجاج في ذبح الحيوان» (ن٤٢٧) واجتمعت فيه حروف الاستفهام ببعض أسمائه: فبعد أن أورد مطاعن «ناس من الصوفية ومن النصارى لمضاهاة النصارى سبيل الزنادقة في رفض الذبائح والبغض لإراقة الدّماء والزهد في أكل اللحمان» *[...]* قال مجيبا: «فقلت للنصارى بديّا: كيف كان الناس أيام الحكم بما في التوراة أيام موسى وداود وهما صاحبا حروب وقتل وسباء وذبائح؟ *[...]* ولسنا نسألكم عن سيرة النصارى اليوم، ولكنا نسألكم عن دين موسى وحكم التوراة *[...]* وهل تدّعون أكل الحيوان إلاّ أيّاما معدودة، وساعات معلومة؟» *[...]* وبعد فإنّا نجدكم تأكلون السمك أكلا ذريعا وتتقذرون من اللحمان. أفلأنّ السمك لا يألم القتل، أم لأنّ السمك لمّا قتلتموه بلا سكّين لم يحسّ قتله... فكيف صار أكل اللحم قسوة وأكل السمك ليس بقسوة؟ وكيف صار ذبح البهائم قسوة ولا تكون تفرقة ما بين السمك والماء حتى تموت قسوة؟ وكيف صار ذبح الشاة قسوة وصيد السمك بالسنانير المذرّبة المعقفة ليس لها شعائر تخالف العقاف المنصوص في جهاتها؟ وكيف وهي إن لم تنشب في أجوافها وتقبض على مجامع أرواحها لم تقدر على أخذها؟ وكيف صار وجء اللبة من الجزور أقسى من ضرب النبائل؟ أم كيف صار طعن العير بالرمح ... أشدّ من وقع النبائل في ظهر السمك؟... فما وجه اعتلالكم بالدم؟ ألأنّ كل شيء فيه دم فهو أشدّ ألما ؟ فكيف نعلم ذلك؟ وما الدليل عليه؟ (ن٤٣٤)

في هذا الشاهد استخدم الجاحظ في سجاله للنصارى والصوفيّة والزنادقة سؤال الكيفيّة بكثرة وكثافة غير معهودة في غير أدبه. فالسؤال يولّد أسئلة مرادفة وأخرى متفرّعة عنها، وملتبسة بها. فتأتي الفقرة مجموعة من الأسئلة

تمثل هجوما على الخصم. وكأنّما السؤال أداة تمكن السائل من الاستنكار والتشنيع بالخصم واستبعاد حججه ودحضها لما تنطوي عليه من تناقض من أوجهه أنّ:

- أكل اللحم قسوة وأكل السمك ليس بقسوة إذن السمك ليس بلحم: مغالطة أولى تعود إلى التناقض الذي يتضمّنه القول.

- ذبح البهائم قسوة و تفرقة ما بين السمك والماء ليس بقسوة: نلاحظ أنّه لا يستعمل عبارة «صيد السمك» لتأكيد فرضية أنّ إخراج السمك من الماء عند الخصم ليس قسوة. وفي التأكيد تشنيع بالتناقض الثاني.

وعلى هذا المنوال يمضي الجاحظ في إبراز تناقض الخصم وتهافت حججه معتمدا القياس الأدبي الذي سبق أن حلّلنا بعض خصائصه في بلاغة المفاضلة. وقد جعل سؤال الكيفيّة وسيلة لذلك كلّه. يستخدمها في بداية المساءلة، أو عند مطلع وحدة منها. وفي الابتداء بهذا النوع من السؤال انسجام مع مقام المقابلة والمواجهة. فالسؤال بهذه الصيغة ردّ على الخصم ودحض لحججه واستبعاد لمقالاته وما يصاحب ذلك من تشنيع وسخريّة وهو ينزّله منزلة المنتصر بما يقرّره من تناقض الخصم.

تجسّدت الصياغة الأدبيّة للأسئلة في عدد من الظواهر الفنيّة سبق أن اعترضتنا في بلاغة المفاضلة وحلّلنا جوانب منها، لذلك سنكتفي في هذا المقام بالإلماع إليها والتنبيه على وظيفتها الفنيّة وأبعادها الجماليّة. فمن خلال الكتابة الإيقاعيّة نتبيّن تواتر السؤال بكثافة حتى أمكننا الحديث عن السؤال الذي يتضخم فيضحي نصّا يمكن إخراجه على النحو الموالي:

❖ مقدّمة قائمة على تناقض:

«وبعد فإنّا نجدكم تأكلون السمك أكلا ذريعا وتتقذرون من اللحمان».

❖ دحضها بالاستفهام المتضخّم و«المتأدّب»:

- أفلأنّ السمك لا يألم القتل،

- أم لأنّ السمك لمّا قتلتموه بلا سكّين لم يحسّ قتله...

- فكيف صار { أكل اللحم قسوة
وأكل السمك ليس بقسوة؟

- وكيف صار { صار ذبح البهائم قسوة
ولا تكون تفرقة ما بين السمك والماء حتى تموت قسوة؟

- وكيف صار ذبح الشاة قسوة وصيد السمك بالسنانير المذرّبة المعقفة ليس لها شعائر تخالف العقاف المنصوص في جهاتها؟
- وكيف وهي إن لم تنشب في أجوافها وتقبض على مجامع أرواحها لم تقدر على أخذها؟
- وكيف صار وجء اللبة من الجزور أقسى من ضرب النبائل؟
- أم كيف صار طعن العير بالرمح ... أشدّ من وقع النبائل في ظهر السمك؟...
- فما وجه اعتلالكم بالدم؟
- ألأنَّ كل شيء فيه دم فهو أشدّ ألما ؟
- فكيف نعلم ذلك؟
- وما الدليل عليه؟

لقد قام هذا النصّ على تواتر أسئلة عديدة تكوّن سؤالا جامعا. وهو تواتر ناجم عن الرغبة في التكثيف من جهة وإبراز التناقض من خلال المقابلة بين التراكيب المثبتة والمنفية من جهة أخرى.

وتحتلّ بعض الكلمات من الفقر المكوّنة للأسئلة مكانا رئيسيّا فتضحي بؤرة الإيقاع والنبر فضلا عن كونها مجال الحجاج والردّ، وليس أدلّ على ذلك من تردّد عبارة قسوة في عدد من الوحدات. إنّ هذه العبارة احتلت من الفقر محلّ القافية من الأبيات الشعريّة ومحلّ الفواصل من الكلام المسجوع. إضافة إلى ذلك فإنّ تردُّدَ عدد من الكلمات الأخرى نبع أيضا من ظاهرة أسلوبية عند الجاحظ هي ردّ الأعجاز على الصدور. فتتواتر الكلمة الواحدة في نهاية الفقرة الأولى ثمّ تبدأ بها الفقرة الثانية أو تأتي في ثناياها. ومن ذلك عبارتا: «النبائل» و«الدمّ» في آخر الردّ.

إنّ أشدّ لحظات الردّ قوّة حجاجيّة وحماسة لم يذهب باللّبوس الأدبي لحجاج الجاحظ، ولا أضعف شعريّة الحوار في مناظراته. بل حافظ الأسلوب على خصائصه الفنيّة المميّزة له.

ويشدّ هذا الضرب من الاستفهام انتباهنا أيضا في رسالة «حجج النبوّة»، لتواتره وكثافة استخدامه مثلما يظهره هذا المقطع: «وكيف يُشكر من لا يقصد؟ وكيف يُلام من لا يتعمّد؟ وكيف يقصد من لا يعلم؟ ... وكيف يأتي أربح الأفعال وأبعد الشرّيْن مَن رُكّب في شراسة السباع وغباوة البهائم؟(٢٣٦/٣)

وتدلّ الأداة في هذا السياق على الاستبعاد المفضي بدوره إلى الاستنكار التوبيخي ويقتضي أنّ ما بعد «كيف» باطل.

واستعملت «كيف» أيضا عند صياغة مطاعن الشعوبية على البيان والعصا فقال على لسانهم: «فكيف سقط على جميع الأمم من المعروفين بتدقيق المعاني وتخيّر الألفاظ وتمييز الأمور أن يشيروا بالقنا والعصى والقضبان والقسيّ؟ كلا ولكنكم كنتم رعاة بين الإبل والغنم فحملتم القنا في الحضر بفضل عادتكم حملها في السفر...» (البيان،١٤/٣)، ثمّ يجيبهم بسؤال إنكاريّ قائم على الهمزة: «ألم تر أنّ السحرة لم يتكلّفوا تغليط الناس والتمويه عليهم إلا بالعصا، ولا عارضهم موسى إلا بعصاه؟»(نفسه)

لقد تجاوز السؤال التوبيخ إلى الإبطال، فدلّ على «الإنكار الإبطالي». «ويقتضي أنّ ما بعدها غير واقع، وأنّ مدّعيه كاذب»، والسائل يبطل مزاعم خصمه، فيحصل التبكيت. وهو كثير في ردود الجاحظ. وقد اعترف الجاحظ بأنّه يكتب مناظرة بهذه الأسئلة للعتاب فقال: ولولا أنّ الخطأ فيك أقبح،... لكان كتابنا كتاب مطالبة، ولم يكن كتاب معاتبة». ومن هذه القولة نتبيّن أنّ السؤال في مناظرات الجاحظ يؤدّي دورين أساسييْن: أدناهما العتاب وأقصاهما المطالبة وهي مرادفة للتقرير والمحاكمة.

وكذلك تأسّس الفصل الثالث من رسالة «الردّ على المشبهة» على السؤال السجاليّ يأتي ردّا على المشبهة، بينما يكون السؤال في الفصل الرابع منها في مطاعن المشبهة.

وعلى هذا البناء كانت رسالة «العثمانية»، فالسؤال يرد في أقوال الخصوم، ويكون الردّ تقريرا وإخبارا.

ومهما يكن من الأمر فإنّ السؤال في المناظرات الامتحانية يقوم على الهمزة في الغالب لا سيّما السؤال الافتتاحي، وهو سؤال التقرير والتحقيق والاتهام، حيث لا تتوفر للخصم فرصة للجواب، وإنّما يجبر على «الإقرار فيجيب بـ«نعم»

أو «لا». وقد رأينا نماذج من ذلك في مناظرات امتحن فيها بعض المعارضين في الدّين والمذهب أو في الولاء السياسي. فتصاغ الفخاخ العقديّة والسياسية بسؤال الهمزة، ويقع المسؤول في ورطة لا يخرج منها إلا بمجابهة السؤال بسؤال، وتحقيق التوازن، أمّا إذا أخذ ينوس بين «نعم» و«لا»، فقد وقع في البلاء، واختلّ التوازن وآل الحوار إلى وخيم المصير.

إنّ الهمزة سلاح المتحنين، يُشهرونها ضدّ معارضيهم في كثير من الاستعلاء والتحدّي والتطاول. ويبدؤون الهجوم ويعلنون الحرب. وقد يعدل الممتحن عن الهمزة إلى بعض أسماء الاستفهام مثل «كيف»، متى خفّت المناورة وتنزلت المناظرة في سياق السجال المعرفي أو الديني البعيد نسبيا عن السياسة. فيؤدّي وظائف شبيهة بوظائف الهمزة من أهمّها الإنكار التوبيخي والإنكار الإبطاليّ. وليس السؤال في هذه المقامات المختلفة والمتشابهة في آن واحد، سؤالا أسلوبيّا أو استفهاما بلاغيّا فحسب، وإنّما له قيمة حجاجية، تظهر في العمل اللغويّ الذي يكون له في الواقع أثر خارجيّ، لا يبعث على تعديل المواقف وتغييرها فحسب، وإنّما يسعى أيضا إلى تغيير الواقع العقديّ والسياسي والثقافي والاجتماعي.

وفي النماذج التي استندنا إليها سابقا يتواتر السؤال والجواب في نسق سريع «مكوّنيْن وحدات حواريّة صغرى، ودورة طويلة للمفوظيْن ينتمي كلّ واحد منهما إلى نمط واحد، ويؤدّيه شخص مختلف، وهي أسئلة وأجوبة تتعاقب سريعا في الزمن، وباختصار تكوّن زوجا متجاورا» (*Goffman, 1992,p12*)، غير أنّنا لاحظنا أنّ هذا النظام الصّوري قد يختلّ في بعض المناظرات، فيقع التصريح بالجواب وإضمار السؤال، ذلك أنّ «الأخبار وضعت جوابات للاستفهام، وهي تقوم على تقدير السؤال» (الشاوش٢٠٠١، ٨٠٦).

ب- التصريح بالجواب وإضمار السؤال: «إنّما وضعت الأخبار جوابات للاستفهام»(١)

هذا الشكل الثاني منطلقه أنّ «كلّ إخبار هو جواب مسألة»، فـ«الأخبار

(١) هذه العبارة لسيبويه، وقد أوردها خالد ميلاد، م م، ص٤٨٤.

وضعت جوابات للاستفهام». وهو يقتضي سؤالا مقدّرا، وهذا ما ذهب إليه بعض أصحاب النظريّات الحجاجية مثل روبرييا الذي بحث في قيمة السؤال الحجاجيّة وحدّد أنواع السؤال الجدلي والسؤال السجاليّ وميشال ماير الذي بنى على هذا الأساس نظريّته في المساءلة(١).

وقد لاحظنا أنّ عددا من رسائل الجاحظ جاءت في إطار المناظرة بينه وبين الشعوبييّن أو المخالفين في الدّين أو المذهب تستجيب لهذا الشكل من الأسئلة والأجوبة، منها ما جاء في الفصل الثاني من رسالته «في خلق القرآن»:

وقد علمنا أنّ بعض ما فيه الاختلاف بين مَن ينتحل الإسلام:

أعظم فريّة
وأشدّ بليّة
وأشنع كفرا
وأكبر إثما

من كثير ممّا أجمعوا على أنّه كفر (الرسائل٣/٢٩١)

حافظ التفضيل في هذا السياق على بلاغته، فقد قسّم الكلام فقرات متوازنة مسجوعة في البداية مزدوجة في الخاتمة، فأنشأ إيقاعا في الكلام قوّى معنى المقارنة في الظاهر، والاستهجان والتشنيع بهذا الرّهط من المخالفين والباحثين في الاختلاف المنبّهين عليه في الباطن، وهذا يقتضي تكفيرهم ثمّ أخذهم بكفرهم.

لكنّ الجديد في هذا المجال هو أنّ المفاضلة أصبحت في هذا المقطع مكوّنا من مكونات المناظرة الامتحانية، ومستوى من مستوياتها مساهمة في توضيح بلاغتها وتأكيدها.

فهذا الكلام جاء حجة واستدلالا على خطورة هذا الرّهط من المخالفين، وجاء في سياق حجاجيّ يردّ من خلاله الجاحظ على مَن تسامح معهم أو تهاون في الردّ عليهم، فيصبح هذا الكلام بخصائصه الأسلوبيّة تلك تشريعا وتبريرا

---

(١) يمكن النظر في كتاب ماير: «المنطق واللّغة والحجاج»، وتحديدا الفصل السادس الموسوم بـ«الحجاج في ضوء نظريّة المساءلة».

Michel Meyer, Logique, langage et argumentation, chap VI, l'argumentation à la lumière de la théorie du questionnement, p122-141.

لمناظرة المخالفين ومحاكمتهم، أو إجابتهم عن أسئلتهم، ولكن الأهمّ من ذلك الردّ على مَن أنقص من خطورتهم وتسامح معهم، فهو ينطوي على سؤال مضمر هو: ما خطورة هذا الرّهط من المسلمين الناكرين لخلق القرآن؟ وهل يؤدّي إنكارهم ذاك إلى الكفر والخروج عن الإسلام؟ وما يؤكّد هذا السؤال المضمر هو دعوة الكاتب إلى محاربتهم باللّسان والسّنان، وبلا هوادة يقول: «على أنّه /ناكر خلق القرآن/ لم يَرَ سيفا مشهورا ولا ضُرب ضربا كثيرا، ولا ضرب إلا ثلاثين سوطا مقطوعة الثمار مشعثة الأطراف حتى أفصح بالإقرار مرارا...» (الرسائل، ٢٩٥/٣)

ففي هذا الكلام دعوة إلى إشهار السيف وإعلان الحرب على المعارضين بلا هوادة، وهو ما لم يفعله المعتصم مع ناكر خلق القرآن هذا، أفلا يكون في كلّ ذلك جواب عن طلب المعتصم ومَن كان على رأيه ترك هؤلاء وشأنهم؟ وعلى هذا المنوال يكون عدد من رسائل الجاحظ بمثابة الرّدود على المخالفين والخصوم، والجواب عن مساءلاتهم الدّينية والمذهبيّة والسياسيّة. فجاءت رسالة «مقالة الزيدية والرافضة» كلّها تقريرا وجوابا عمّن سأل عن شيعة عليّ وحججهم. وقد تقمّص الكاتب شخصيّة الشيعيّ ليجيب عن ذاك السؤال المضمر المتعلّق بحجج الشيعة في تعصّبهم لعليّ وتقديمهم إيّاه على أبي بكر وعمر وعثمان. لقد رسم الجاحظ شخصية الشيعيّ يدافع عن مذهبه ويعرض حججه ويمكّنه من فرصة الردّ على المذهب السنّي الرافض لمقالة الشيعة.

إنّ هذا الإخبار عن عقيدة الشيعة إنّما يأتي ليخفف من حدّة المعارضة لهم، ويخترق الحاجز السميك والحصار القويّ الذي وضعته الثقافة السنيّة عامّة على الفكر الشيعي.

والمهمّ بالنسبة إلينا هو الصورة الخيالية التي رسمها أبو عثمان للشيعيّ وأقواله التي تحصل من محاكاة الجاحظ لأقوال أصحاب المذاهب المختلفة، يقول في هذا الصدد: «وإنّما أحكي لك من كلّ نحلة قول حذاقهم وذوي أحلامهم، لأنّ فيه دلالة على غيره، وغِنًى عمّا سواه» (الرسائل٤/٣١٧).

وهكذا فإنّ السّائل هو الجاحظ أنموذج «المتكلّم الجماعيّ والمتفقه السنّي والنظّار المعتزليّ» (الرسائل٤/٢٤٣)، والمسؤول هو أيضا الجاحظ المقنّع بقناع الشيعيّ زيديّا رافضيّا، وهو لا يطعن في مقالتهم في الإمامة، وإنّما يحكي قولهم

ويثبت ما ذهبوا إليه معدّدا حججهم التاريخية والدينية.

وفي مقابل ذلك نجد الجاحظ في بداية «رسالة العثمانيّة»، يوظف المفاضلة في كثير من الفقرات المتوازنة ويكثافة منقطعة النظير للموازنة بين أبي بكر وعليّ، بطريقة تدلّ دلالة واضحة على فضل أبي بكر، فيُكثر الجاحظ في الفصل الواحد من إيراد الحجج، ويكثف مرادفات المفاضلة، ويؤكّد بتوظيف الحصر والقصر، وبتفصيل المجمل وتخصيص العام واستقراء الأحداث في تاريخ الإسلام، وتخريج الأخبار، مع ما صاحبَ ذلك من الإيقاع السريع والمنطق البديع واللّفظ الرّفيع، وكأنّه يردّ على الطاعنين في استحقاق أبي بكر الخلافة، وهم الشيعة بلا شكّ، القائلين بأحقية عليّ.

إنّ عديد الخصائص المميزة لأسلوب الجاحظ في كتبه تؤكّد فرضيّة الردّ على سؤال قد يصرّح به في مطلع الأثر أو طيّه، وقد يبقى مضمرا ثاويًا في النصّ.

وسيعود أبو حيان التوحيدي إلى إثارة القضية ذاتها في رسالة السقيفة فيقيم مناظرة بين الصحابة الثلاثة أبي بكر وعمر وعليّ حول الإمامة، وضرورة إبرام الأمر لأبي بكر، وكأنّه يجيب عن مزاعم الشيعة الرّوافض الذين أكثروا من سؤال الاعتراض على أبي بكر وعمر وعثمان، وتخلّلوا المجالس ونشروا كثيرا من أقوالهم واستحوذوا على الكثير من نظم الخلافة الإسلاميّة، فأصبح ذلك من باب المعارضة الدينيّة - السياسيّة، بل لقد صرّح التوحيدي بذلك في قول له أورده عددٌ من الدارسين يؤكّد أنّ الرّسالة جاءت جوابا عن سؤال مضمر طال طرحُه والتناظر فيه وهو: أيّ الخلفاء أحقّ بالإمامة؟، قال أبو حيّان: «هذه الرّسالة عملتها ردّا على الرّوافض، وسببُها أنهم كانوا يحضرون مجلس بعض الوزراء،يعني ابن العميد، فيغلون في حال عليّ، فعملت هذه الرّسالة» (محمد توفيق حسين، من مقدّمة كتاب «المقابسات»، ص١٦، وقد نقله من «لسان الميزان»، القسم الرابع، ص٥١٨، (الإحالة لمحمد توفيق حسين)).

فكانت هذه الرّسائل التي أُلّفت للردّ على شيعة عليّ بمثابة الجوابات عن أسئلة الروافض الدينية والسياسية، وتهدف إلى الحدّ من انتشارها واتساعها.

و تنطوي كذلك رسالة الجاحظ «في صناعة الكلام» (٢٤٣/٤)، على سؤال مضمر هو: «ما هو فضل الكلام؟»، فالذي يقرأ الرّسالة يتبيّن منذ البداية أنّها

كتبت في إطار الدفاع عن الكلام والمتكلّمين والإشادة بفضلهم على الدّين والعباد واستشهاد بأحداث تاريخية (نكبات المعتزلة)(ن). فلا يخفى البتة على القارئ أنّ تقسيم الرسالة إلى مقطعين: فضائل الصمت وفضائل الكلام يدلّ دلالة واضحة على سؤال المفاضلة، وهو الذي سيطرحه التوحيدي في رأس مناظرة مشابهة في «الإمتاع والمؤانسة» على لسان الوزير ابن سعدان: قال: أتفضل العرب أم العجم؟

ونلمس ذلك في ما توحي به مفاضلات أخرى كثيرة في كتب الجاحظ والتوحيدي مثل المفاضلة بين النثر والنظم وبين الشريعة والفلسفة وبين العقل والنقل، وهي نصوص تقريرية إخباريّة متى أمعنّا النظر فيها استبان لنا فيها سؤال خفيّ ثاو طيّ ذاك التقرير والإخبار هو سؤال الأفضلية الذي ورد صريحا في واحدة فقطٍ ذكرناها سابقا هي المفاضلة بين العرب والعجم عند التوحيدي.

إنّ جلّ مفاضلات الجاحظ والتوحيدي تنطوي على سؤال مضمر يستهدف تعيين أحد الطرفين في المفاضلة، لذلك يصاغ عادة بالهمزة المتبوعة بـ«أم».

والمهمّ بالنسبة إلينا متى يُخفي الكاتب السؤال ويضمره ويُسكنه الجواب؟ وكيف يدلّ الجواب على السؤال الذي منه وُلِدَ وإليه يعود؟

الواضح أنّ ثنائية السؤال والجواب مرتبطة بمقام الشفوي، وعلى هذه الثنائية تقوم بنية المناظرة الامتحانية الشفوية التي إن عمد الأديب إلى تدوينها حافظ على طابعها الشفوي، ومن أهمّ خصائصه الحيويّة، وتظهر في التفاعل الكلامي الذي تحاكيه وتعبّر عنه، وهي تنطلق في العادة من سؤال مركزيّ تدور عليه بقية الأسئلة وتنساح عنه في استرسال مشوّق محققة توازنا أو اختلالا لفائدة أحد الطرفين: لفائدة السائل في مناظرة الحجّاج والخارجيّ مثلا، أو أحمد بن أبي دواد وأحد المعاندين في خلق القرآن في حضرة المعتصم وغيرهما ممّا استشهدنا به عند التحليل، ولفائدة المسؤول في مناظرة الشدّاد الحارثي والأمة السوداء، وخالد بن الوليد وعبد المسيح الغسّاني وغيرهما أيضا.

غير أنّ عددا من المؤشرات الأسلوبيّة المصاحبة للجواب هي التي تؤكّد فرضيّة السؤال المضمر، ومن أوضحها التأكيد والتكثيف وإقامة المقابلات وترصيع الكلام وتقسيمه إلى فقرات متماثلة متساوية من حيث المقاطع وإخراج الكلام الحجاجي موقعا ممتعا، مؤثرا مقنعا وقد حاولنا أن نبرز ذلك من خلال أمثلة ممّا تقدّم من مناظرات امتحانيّة يغيب فيها السؤال المباشر الصريح.

وقد يكون السؤال المضمر تعليميّا أو سجاليّا، فكثيرا ما يوحي كلام الجاحظ بالسؤال التعليمي حين يكون بصدد التعريف و التفسير والتصنيف، ومن أمثلة ذلك قوله في سياق حديثه عن الشعر والشعراء في «البيان والتبيين»:

«وكانوا يسمّون تلك القصائد «الحوليات» و«المقلدات» و«المنقحات» و«المحكمات» ليصير قائلها فحلا خنذيذا وشاعرا مفلقا. وفي بيوت الشعر الأمثال الأوابد، ومنها الشواهد ومنها الشوارد. والشعراء عندهم أربع طبقات: فأوّلهم الفحل الخنذيذ والخنذيذ هو التامّ، ... ودون الفحل الخنذيذ الشاعر المفلق، ودون ذلك الشاعر فقط، والرابع الشعرور» (٢/٩)

يبدو هذا الكلام في الظاهر ذا نزعة تعليميّة لأنه يفسّر ويعرّف و يشرح ويصنّف، بأسلوب توفّر على قدر من الصناعة الأدبيّة، وكأنّ الجاحظ يجيب من خلاله عن سؤال الشعر عند العرب القدامى. ولكنه في الحقيقة ذو قيمة حجاجيّة أيضا لأنّ الجاحظ يتجاوز سؤال الشعر إلى سؤال النسبة والجدوى، فيدافع عن عراقة الشعر ويردّ على الشعوبيّين ممّن طعن في الشعر ديوانا للعرب أو عنوانا للأدب عندهم.

ومن أمثلة ذلك أيضا قوله في معرض حديثه عن خطباء العرب في «البيان والتبيين»: «ولم أجد في خطب السّلف الطيّب، والأعراب الأقحاح، ألفاظا مسخوطة، ولا معاني مدخولة، ولا طبعا رديّا، ولا قولا مستكرها»(نفسه)

إنّ استخدام النفي المطلق يكسب الخبر في هذا الشاهد قيمة حجاجية، ويجعله مؤشرا على سؤال مضمر هو سؤال الخصم الذي يقرّر ويثبت ما نفاه الجاحظ في ردّه عليه بهذه الطريقة وبهذا الأسلوب الذي ينفي المثبت حينا، ويثبت المنفي حينا آخر. فهل نحن في حاجة إلى استحضار مطاعن الفرس في الكلام عموما شعرا وخطبة، لفظا ومعنى؟ وهل نحن في حاجة إلى استحضار مطاعن الفرس في حضارة العرب وديانتهم ممّا سبق أن بينّاه في «بلاغة المفاضلة»؟

وفي أدب التوحيدي أيضا مناظرات كثيرة غاب فيها السؤال، وقد أردنا أن نكتفي بمثال معبّر عن ذلك، وهو «رسالة السقيفة» النصّ المريب الذي حيّر كثيرا من الدارسين ألحّ عليهم سؤال الدوافع: لماذا ألّف التوحيدي هذه الرّسالة بعد نحو أربعة قرون من هدوء الصراع على الخلافة والنقاش في هذه المسألة.

لقد أراد الكاتب أن يجيب عن السؤال القديم الجديد حول الإمامة ويردّ بطريقته وبأسلوبه على مزاعم الشيعة ودعاويهم تماما كما فعل أستاذه أبو عثمان الجاحظ في رسالتي «العثمانية» و«مقالة الزيدية والروافض»، وهذه الطريقة هي التي جعلت المناظرة موغلة في الأدب شكلا ومضمونا، إذ كان الخيال فيها موهما بالمرجع.

لكن مَن كان يمكن أن يطرح مقالة الزيدية والروافض في عصر التوحيدي؟ مَن هو صاحب السؤال المضمر في هذه الرّسالة الساكن بين أسطرها؟

هل هم البويهيّون الذين يحكمون الخلافة في عصره وغيرهم من الفرس الشيعة؟ أم هو ابن سعدان تحديدا الوزير الفارسي ووليّ نعمة الكاتب.

إنّ هذا الإضمار أدّي من جهة إلى توسعة مجال الخطاب التناظري، فأصبح يشمل نصوصا لا تقوم على تعاقب السؤال والجواب مثلما سبق أن حللنا ذلك، ويجعل من جهة أخرى المناظرة قائمة على خطّة في الخطاب ضمنية أهمّ ما يميّزها إضمار السؤال، فكيف سيكون الأمر إذا أضمر الكاتب الجواب؟

ج - التصريح بالسؤال وإضمار الجواب: «الاستفهامات وضعت جوابات للأخبار»

لفت انتباهنا تعاقب الأسئلة في مقاطع من مؤلفات الجاحظ والتوحيدي واسترسالها بطريقة لم نألفها في سائر النصوص الحواريّة في الأدب العربي، تنتشر في مواقع متنوّعة، وتضطلع بوظائف مختلفة، مكوّنة فصولا مستقلّة بذاتها، وهي أسئلة لا تتطلّب جوابا في الغالب، أو لعلّها «وضعت جوابات للأخبار» مثلما يقول العرب القدامى، (الشاوش ٢٠٠١، ٨١١) أو هي أسئلة تتضمّن الجواب مثلما ذهب إلى ذلك ميشال ماير (م م).

فالكاتب يعمد إلى صياغة خطابه صياغة استفهاميّة موظفا السؤال، وهو «سؤال بلاغيّ» في الغالب الأعمّ، «هو سؤال في الصيغة وتثبيت في المعنى، على أنّ هذا المعنى هو بدوره ليس المقصود، إنّما المقصود التوبيخ» (الشاوش ٢٠٠١، ص٨٧٠)، ومن أمثلة ذلك قول الجاحظ في فصل من رسالته «حجج النبوّة»: «وكيف يشكر من لا يقصد، وكيف يلام من لا يتعمد، وكيف يقصد من لا يعلم، وما عسى أن يبلغ قدر سرور من لا يحسن من السرور إلاّ ما سرّ به حواسّه،

ومسّه جلده.. وكيف يأتي أربح الأفعال وأبعد الشرّين ... وأيّ سرور كسرور العزّ والرّياسة، واتساع المعرفة» (٣/٢٣٦)

يعبّر الاستفهام في هذا الشاهد عن ثلاث درجات من المعاني هي:

معنى الصيغة: وهو السؤال، فالمتكلّم أنجز عددا من الاستفهامات مستخدما أداة واحدة هي «كيف»، تتردّد في موقع الصدارة من كلّ فقرة، فأضحت كاللازمة التي تتردّد، والقافية التي تنشد، وفضلا عن ذلك تدعّمت بلاغة المساءلة بعدد من الخصائص الأسلوبية التي تولّدت عن إيقاع السؤال، ومن أمثلتها التوازي بين الفقرات والسجع بين الفاصلات، والجناس بين عدد من الكلمات مثلما يوضّحه البيان الموالي:

وكيف يشكر من لا يقصد؟

وكيف يلام من لا يتعمد؟

وكيف يقصد من لا يعلم؟

وما عسى أن يبلغ قدر سرور مَن لا يحسن من السّرور إلاّ ما سرّ به حواسّه، ومسّه جلده؟

لقد جاء الترديد، وما أنشأه من أساليب الكتابة مقصيا ما تدلّ عليه «كيف» في الأصل من تصوّر الحالة والكيفيّة، مقوّيا معنى إضافيّا لهذا الاستفهام وهو التثبيت، فالدعوة إلى نفي الفعل، والنهي عن القيام بالفعل في تلك الفقرات ممّا لا يخفى على القارئ: فمَن لا يقصد لا يشكر، ومن لا يتعمّد لا يلام، ومن لا يعلم لا يقصد، وإنّما نقصد العلماء ونعتمدهم ونشكرهم. وإنّما القصد على العلماء والشكر لهم والعمدة عليهم. هذا هو الخبر الذي قصد الجاحظ تثبيته من خلال الاستفهام. لكن السؤال لا يبلغ نهايته، ولا ينغلق شأن بعض الأسئلة العلمية. إنّ هذا الاستفهام المتردّد في المقطع السابق يطرح سؤالا فرعيّا وضمنيّا: مَن هذا الذي أنكر الخبر موضوع الاستفهام فاستدعى ذلك التثبيت القويّ المؤكّد بعدد من أساليب الكتابة سبقت الإشارة إليها؟

إنّه الخصم الذي لا يميّز بين العالم الحقيق بالاعتماد والشكر، وبين الجاهل غير الجدير بذلك كلّه، من هنا يأتي المعنى الثالث، أو بعبارة محمد الشاوش «معنى معنى المعنى وهو التوبيخ»، فليس خافيا أنّ المتكلّم يوبّخ خصمه توبيخا شديدا لاذعا على هذه التسوية بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون.

وهكذا تتنزّل تلك الأسئلة ومثلها كثير متواتر في أدب الجاحظ والتوحيدي في سياق حجاجيّ وتضطلع هذه الاستفهامات بوظيفة حجاجية، و«ما يجعل منها حجّة هو نمط السؤال بلا جواب ذاته الذي يكون من قبيل الحجة بالجهل»، *(C. Plantin, 1991, p64)* فكأنّ المخاطَب جهل مضمون السؤال، فالمتكلّم يثبّت هذا الخبر ويوبّخ المخاطَب على جهله به.

واخترق السؤال البلاغي القسم الأول من رسالة «مناقب الترك» وانتشر في فقراته، يقول الجاحظ: «وهل أكثر النقباء إلاّ من صميم العرب، ومن صليبة هذا النسب؟... وبعد، فمَن هذا الذي باشر قتل مروان، ومَن هزم ابن هبيرة، ومن قتل ابن ضبيرة، ومن قتل ابن نباتة بن حنظلة إلاّ عرب الدعوة، والصميم من أهل الدولة؟ ومن فتح السند إلا موسى بن كعب؟ ومن فتح إفريقية إلا محمد بن الأشعث؟... فمن أحق بالأثرة، وأولى بحسن المنزلة ممّن هذه الخصال له، وهذه الخلال فيه؟... فمن أحقّ بالأثرة وأولى بالقرب في المنزلة ممّن هذه الخصال فيه، وهذه الخلال له؟... فكيف يتعجب الجاهلون من إنطاق إسماعيل بالعربية على غير تعليم الآباء، وتأديب الحواضن؟... وما الذي قسم الله بين الناس من ذلك...؟ ... ومن يحصي عدد جواهر الأرض وأصناف الفلّز؟ (١٨٢/٣– ١٩٥)

أنجز المتكلّم في هذا الشاهد الاستفهام متضمّنا الخبر تصريحا في السؤال الأوّل والأسئلة من ٥ إلى ٩، فالاستفهام يحوي الجواب، وضمنيّا في باقي الاستفهامات دالاّ على التقرير والتثبيت، لذلك سيعدّد أسماء هؤلاء النقباء العرب، ويقدّم أمثلة عليهم من التاريخ، فيبني تدرّجا طريفا من المجمل إلى التفصيل. ويقيم السائل من خلال تلك الأمثلة التاريخية حججا قويّة تثبت فضل العرب وخصالهم وخلالهم في إطار السجال مع الطاعنين عليهم والجاحدين فضلهم ومزاياهم، وفي هذا التثبيت والاحتجاج توبيخ على الجهل والجحد والإنكار، بل تجاوز التوبيخ المقدار فأضحى تقريعا وتشنيعا.

إنّ العرب من خلال هذه الأسئلة هم رجال الدّعوة وأصحاب الدّولة، قتلوا الظالمين وهزموا الكافرين.

وممّا يلفت الانتباه أنّ تمجيد العرب جاء في إطار تمجيد الترك وإبراز مناقبهم ردّا على الخراساني الذي لم يذكر لهم منقبة ولا خصلة، فقد جعل الترك فصيلة من فصائل العرب وشبّههم في السؤال الأخير بعدد جواهر الأرض

وأصناف الفلّز حجة أخرى للتثبيت والتقرير.

هكذا تتجلّى بلاغة السؤال في تنوّع استخدامه وفي تأثيره في بناء الجملة الاستفهامية تعضدها أساليب الكتابة الأخرى، فالجملة الاستفهامية عند الجاحظ كما هي عند التوحيدي، مثل الجملة الخبرية التقريرية تماما في بلاغتها وخصائصها الأسلوبية، وقدساهم الاستفهام في إنشاء بلاغتها لا في إفقارها. كما تتجلّى في المواقع التي كان يحتلّها، والوظائف التي يؤدّيها في الكلام عامّة والخطاب التناظريّ خاصّة.

خاتمة الفصل الثاني

لقد سعينا في هذا الفصل إلى رصد خصائص أنموذج من المناظرات ثان، انتشر في كتب الجاحظ والتوحيدي، هو المناظرات الامتحانية، قوامها بلاغة المساءلة.

هذه المناظرات لها علاقة بتفكير المعتزلة عموما والجاحظ خصوصا. فهو يعتبر أنّ وجود الإنسان في هذا الكون قائم على الامتحان، وأنّه لولا البلاء لبطل التكليف وسقطت المحنة. وقد كانت المناظرة وسيلة من وسائل الامتحان العقائدي في عصر الجاحظ، لمّا اشتدّ الصّراع الكلامي بين المذاهب في بعض المقالات الإسلاميّة بين أرباب الفرق من ناحية لا سيّما في مسألة خلق القرآن، وأصحاب الأديان المختلفة من ناحية أخرى كالاختلاف بين الأديان في أصل الإنسان (النار أم الطّين) أو في بعض التشريعات المنظمة للعلاقات بين الأفراد في المجتمع (زواج المحارم عند الزرادشتيين).

واتخذت بعض المقالات الدينية هذه بُعدا سياسيّا لمّا اعتنق بعض الخلفاء مقالة تنتمي إلى مذهب معيّن، كاعتناق المعتصم لمقالة المعتزلة في «أنّ القرآن خلق»، فوقع اضطهاد ناكري خلق القرآن على عهده. وكان للمعتزلة دور في تنشيط هذا السلوك بما يجرونه من مناظرات يمتحنون بها عقائد خصومهم. وستدول الأيّام عليهم ويقع امتحانهم هم أنفسهم بمناظرات شبيهة انتهت بفواجع تترجم قوّة تأثير الكلام بعد المعتصم ووصولا إلى القرن الرابع لمّا انتهت دولة المعتزلة، وتألّب الجميع ضدّ الكلام والمتكلّمين. وكان من أبرز من كشف لنا هذه النقلة الفكرية - الدينية - السياسية أبو حيّان التوحيدي الذي ما انفكّ يذمّ

الكلام والمتكلّمين صراحة وضمنًا، ويسامر بما ينقله من نوادرهم-مناظراتهم ابن سعدان في «الإمتاع والمؤانسة»، ويهجو بها ابن عبّاد في «مثالب الوزيرين»، ويعرضها للوعظ والاعتبار في «البصائر والذخائر». وفي مقابل ذلك يؤلّف مناظرات أخرى امتحانية أيضا لكنها بعيدة عن مسائل الدين والسياسة، قريبة من مسائل المعرفة عموما: فلسفية كانت أم أدبية ونقدية ومن أشهرها تلك المناظرات المتعلّقة بالعلوم، منزلتِها وعلاقةِ بعضها ببعض.

وقد تبيّن لنا أنّ الجاحظ والتوحيدي يستعملان صيغة «السؤال والجواب» أسلوبا مميّزا لهذا النوع من المناظرات، لِغلبته، وتنوّعه، واختلاف مواقعه ووظائفه. فأنشأ هذا الأسلوب دورات تناظريّة-سجاليّة متواترة مكوّنة بنية بسيطة قوامها تبادل السؤال والجواب في تدرّج واضح، ويضطلع كلّ طرف بوظيفة منهما، أو مكوّنة بنية مركّبة أساسها تبادل الطرفين الوظيفتين في المناظرة الواحدة، بل في الوحدة منها.

وتبيّن لنا أنّ السؤال في المناظرات الامتحانيّة يأتي خبرا وتقريرا، أو يأتي إنشاء وعملا إنجازيّا. ويأتي أيضا للتقرير أو للتبرير. وقد أثبتنا أنّ أسلوب الأداء تحوّل جنس بناء فنشأ عن السؤال التعليمي وهو استفساريّ فنّ المحاورة والمذاكرة، ونشأ عن السؤال السجالي وهو استفزازيّ فنّ المناظرة- المحاكمة. تعلّق الأوّل بسؤاليّ الحدّ والتعريف، والشرح والتوضيح، في حين تعلّق الثاني بسؤاليّ الفخّ والإرباك، والتحقيق والتثبيت والإنكار والتوبيخ.

ساهم الأوّل في تنمية المعرفة وتلقيح الألباب والعقول، وساهم الثاني في إسكات الطرف المقابل والوصول به إلى المخنّق وإلزامه والتبكيت والبهت لتحقيق الفلج عليه والنصر .

ولكلٍّ أدواته يقلّبها المتكلّم الممتحِن كيفما شاء، ويوظفها أنّى أراد. فللأوّل سؤال الماهية والكيفية واللميّة، أسئلة لها علاقة بأصول التفكير الفلسفي القديم.

وللثاني الهمزة في الغالب الأعمّ و«هل» في القليل النادر، يلوّح بها في وجه الآخر، يقرّره تارة ويكفّره أخرى، يسائله فيقطعه أو يقطع رأسه.

وقد يَعرض السّائل في المناظرة الامتحانية أسئلته في معرض بيان، يعلن رجاحة عقل وبلاغة لسان، ويتحدّى في نوع من الخيلاء المسؤول، مُظهرًا استعلاءً

وصلفا. لكنه يفاجأ بأنّ خصمه «أحضر جوابا وأحسن بديهة وأجمع عند الكلام قلبا»، وتلك أبرز صفات الأديب البليغ عند الجاحظ (الرسائل ٤/ ٢٣٨). لقد بدا التناظر في هذا النوع ضربا من التنافس في إظهار الكفاءة البلاغية، لكن قد يُعرضُ المسؤولُ عن الجواب ويعمد إلى الإلغاز واستعراض الصّناعة في كثير من التطاول، ويقابل الإلغاز بآخر أشدّ منه، أو السؤال بسؤال مماثل يحدث التوازن بين الممتحِن والممتحَن وتعطيل الحوار. وتوظّف لذلك ضروب الكناية والتعريض والإشارة والرّمز.

وخلصنا من ذلك كلّه إلى أنّ هذا الأنموذج الثاني من المناظرات قدّم للقارئ صورة أنموذجيّة للأديب تنتسب إلى مرحلتيْن أساسيتيْن من تاريخ الأدب العربي القديم:

تقوم الصورة الأولى على إظهار الكفاءة البلاغية: بلاغة العقل والقلم واللسان. فالأديب صانع حجة لها وجهان لا ينفصلان: البيان والبرهان، فلا يقوم برهان مع عيّ اللّسان، ولا يقوم التفيهق والتشادق حجة وبرهانا البتة.

ومع أنّ كثيرا من الدارسين حديثا جنحوا إلى اعتبار البلاغة في الأصل حجاجا كما قرّروا في شيء من التسرّع أنّ بلاغة العبارة منحسرة، متلقفين مواقف برلمان على وجه الخصوص، غير مراعين الفروق بين بلاغة «يونان» وبلاغة العرب، فإنّ مدوّنة بحثنا أثبتت لنا هشاشة هذا الفصل بين العبارة والحجة، بين البيان والبرهان. فسحر البيان لا يمتع مع العيّ بالحجة، وقوّة البرهان لا تؤثر مع عيّ اللّسان. وإنّما الشأن في إقامتهما معا وفي آن واحد.

وتنهض الصورة الثانية على التنازع والتخاصم فيقع التراشق بالأسئلة وتستخدم خلالها أسئلة الإرباك والإيقاع والأسئلة المضادّة ممّا سنوسّع الحديث عنه في الباب الثالث عند البحث في وظائف السؤال وما ينشأ عنه من ضروب من التعامل متنوّعة.

خاتمة الباب الثاني

حاولنا في هذا الباب دراسة أنموذجين من المناظرات انتشرا في مدوّنة بحثنا انتشارا يُرسخ الاعتقاد بأنّهما أبعد ما يكون عن العفويّة، وأنّهما يمثلان اختيارا فنيّا واعيا يروم أن يكون تقليدا أدبيّا في أيّ عصر من عصور الأدب العربي المختلفة.

وقد تشكّل الأنموذجان من تنوّع في جنس البناء (العامّ) وتوحّد في أسلوب الأداء (الخاصّ). وأثمر ذلك نسقا بنيويّا وأساليب فنيّة بلورت أدبيّة المناظرات.

أمّا الأوّل فتعلّق ببلاغة المفاضلة. تنوّع البناء فيها بين البساطة والتركيب، واستخدم فيها أفعل التفضيل أسلوبا مهيمنا ومميّزا لجنس من المناظرات كان مشدودا إلى مقام الكتابة والتدوين وتحديدا إلى أدب الرسائل الخطابيّة المنعقدة على المدح والذمّ. ولم يكن أدب المدح والذمّ عندهم منطلقا من تصنيف أرسطو الشهير لأنواع الخطابة مثلما قد يذهب إلى ذلك بعض الدّارسين(١)، وإنّما كان منطلقا من تصوّر عربيّ للأدب لا يفصل بين الكلام الجميل والمقنع، وإن غلب جانب من الجانبين على عصر من العصور. ففي ما هو مشوري أو مشاجري جانب تثبيتيّ أيضا.

---

(١) الحقيقة أنّه قد ذهب إلى ذلك جلّ الدارسين من الغرب والعرب. ورأوا أنّ الخطابة العربية صورة من الخطابة اليونانيّة القديمة. وفصلوا في تعسّف لا يخفى بين بلاغة العبارة واعتبروها منحسرة وبلاغة الخطاب أو الحجاج وقرّروا أنّها جديدة. وقد سبق أن أشرنا إلى عدد من هؤلاء في ثنايا البحث متنه وهوامشه. (برلمان وتيتيكا معا، روبرييا، ريبول، العمري، صمّود، البهلول). لقد وحّد العرب ما شتّته أرسطو فجمعوا بين بلاغة العبارة وبلاغة الإقناع، ولم يهملوا الأبعاد الحجاجيّة للأساليب الأدبيّة. فلا يكون الإقناع عندهم إلاّ بالكلام الجميل.

لقد أثمر تقيّد الغرب بخطابة أرسطو بلاغتين متباعدتيّن: بلاغة الأقوال الشعرية وبلاغة الأقوال الخطابية لاسيّما الجدليّة منها. تبلورت الأولى مع ياكبسون من ناحية وقوامها «العنصر المهيمن» (*La dominante*) و«التوازي» (*Parallélisme*) في الشعر أوّلا ثمّ في النثر الأدبي ثانيا، ومع كوهين من ناحية أخرى وعمادها اللّغة الشعريّة السامية (*Haut langage*). وتشكّلت الثانية مع برلمان وتيتيكا اللّذيْن أسّسا بلاغة الحجاج في خمسينات القرن الماضي. وادّعت الجدّة والحداثة فنشأ صراع وهميّ بين أنصار الأسلوبية والإنشائيّة وروّاد الحجاج.

في مقابل ذلك كانت البلاغة العربية قد حافظت على وحدتها ولم تؤمن بأجناس مستقلّة بل اعتبرت ذلك مستويات خطابيّة تحضر بتفاوت في النصّ الواحد. فكانت أظهر تماسكا وأكثر انسجاما في التعامل مع النصوص. ويتجلّى التماسك والانسجام في تماثل المباني وتنوّع الأساليب من جهة، وفي انشداد المواضيع إلى بعضها بعضا من جهة أخرى ممّا جعل المناظرات المتعدّدة مناظرة جامعة أو نصّا أكبر (*Macro texte*)(١).

نعم، حرصت العربيّة على جمال العبارة بما استعمله كتّابها من أساليب فنّية تُخرج الكلام إخراجا أدبيّا متميّزا. وقد رأينا الصّورة الفنيّة لبلاغة المفاضلة مؤسّسة على جمل متوازية وفقرات متوازنة مسجوعة طورا ومزدوجة طورا آخر. ورأينا أيضا أنّ « الفنّ فيها يولد أيضا من المقابلات» مثلما بيّن ياكبسون. وهي مقابلات أحكمت بنى النصوص وأنساقها المختلفة.

وتدلّ كثرة استخدام «أفعل التفضيل» في هذه المناظرات على نوع من التكثيف يجعلها اختيارا فنيّا وميزة في كتابة الجاحظ الأدبية عامة والسجالية خاصّة. وقد أنشأت هذه الصيغة فقرات متوازية مسجوعة حينا ومزدوجة حينا آخر، فكان ذلك من أهمّ خصائص الكتابة الأدبيّة عند الجاحظ، وهو يؤكّد أنّ أبا عثمان يؤدّي في هذه المناظرة دورا مزدوجا، فهو ناقل المطاعن والرادّ عليها في آن واحد، وأنّ التعدّد الصوتي المفترض في المناظرة التي من المفروض أن تعبّر عن مقابلة صوتيّة يؤول إلى صوت واحد هو صوت أبي عثمان الجاحظ.

---

(١) ينظر جورج موليني (*Georges Molinié, 60, 1996*).

وأمّا الأنموذج الثاني فتعلّق ببلاغة المساءلة، تنوّع البناء فيها بين البساطة والتركيب، واستخدم فيها السؤال والجواب أسلوبا مهيمنا ومميّزا لجنس من المناظرات كان مشدودا إلى مقام الشفوي وتحديدا إلى أدب التعاملات الشفويّة المنعقد على التقرير والاتّهام وهو ما يعطي أدب المحاكمات الذي له صلة بجنس الخطابة القضائيّة، أو على التشنيع والتشهير وهو ما يعطي أدب الهزل والنوادر وله صلة بجنس الخطابة التثبيتيّة. ويبقى سؤال الأدب والأدبية في مثل هذه النصوص يدور على معنى البلاغة عند القدامى من الإغريق والعرب حيث تأسّست بلاغة المفاضلة على ما سمّاه أرسطو «أدب المدح والذمّ» وعلى ما سمّاه أبو هلال العسكري (م م١٩٨٤، ٤٣٧)- «تحسين اللفظ وتجميل الصّورة».

وقامت بلاغة المساءلة على التقاتل بالسؤال مثلما ذكر العسكري، وعلى أنّ أيّ كلام هو في الأصل جواب عن مسألة. وهذا يجعل المساءلة مرتبطة بطبيعة السؤال في الجنس القضائي والجنس التثبيتي ووظائفه من جهة وعلى المراوحة بين التصريح والضمني من جهة أخرى.

لقد أبلى الجاحظ والتوحيدي بلاء حسنا في الحديث عن الحِجاج بما هو فنّ أدبيّ. وحاول كلّ واحد منهما من جهته تحديد هويّته وخصائصه، تعريفا وتصنيفا وتوظيفا. وقد تجاوزا الحديث النظري وهو كثير منتشر في كتاباتهما يأتي بمثابة «الكلام الواصف» إلى إبداع فنون الاحتجاج الأدبي، ومن أشهرها فنّ المناظرة. ويمكن إجمال أبرز ملامحه في النقاط الموالية:

- فنّ المناظرة يجمع بين البيان والبرهان جمعا تأسيسيّا وليس تركيبيّا، بمعنى لا تتحقق وظيفة أحدهما دون الآخر.

- من أوضح مظاهر البيان في المناظرة ما صاحب الحوار الخلافي من أساليب في الكتابة منها التوازي بين الفقرات التي تأتي مسجوعة في القليل النادر، ومزدوجة في الكثير المتواتر. فكلّ طرف يحتجّ موظفا كفاءاته البلاغية، ونتج عن ذلك إيقاع وإمتاع، فتأثير وإقناع. وقد حاولنا إبراز ذلك من خلال أمثلة معدودة، لكنّها معبّرة عن الظواهر البيانية المدروسة عموما، ومادامت الظاهرة تتكرّر محققة في الغالب التكثيف، فإنّنا حلّلنا بعض الأمثلة منها وأحلنا على تواتر مثيلاتها في المدوّنة.

وكثيرا ما يوظف المحاجُّ الكفاءة الموسوعيّة فيستحضر من أقوال العرب

الحكم والأمثال، ومن أشعارهم الشواهد والشوارد، ومن ديانتهم الخبر والأثر، ويؤلّف من ذلك كلّه حججه الأدبيّة، ويوظف أيضا كفاءته المنطقيّة فيبني النتائج على المقدّمات ويستخدم القياس والتمثيل.

وتقوم الصّورة الثانية على توظيف هذه البلاغة في مقامات متنوّعة وتحقيق أغراض جديدة غير التي كانت تؤدّيها في أصل نشأتها. فأصبحت المناظرة رمزيّة تستهدف من خلال العلوم إظهار «مبارزة بين الإنجاز العربي والإرث الإغريقي عن طريق سفيريهما النحو والمنطق» (المسدّي٢٠٠٢، ٤٤)، فضلا عن توظيف «الطريقة الحواريّة لأنّ هذه الطريقة تنشط عملية النقل كما تجعل المشاكل النظرية تنتظم وفق مناظرة فلسفية ترتقي بالمعطيات الفكرية عن الجزئيّات أو المعطيات الموضوعية الحافة بالحوار» (فوزية ضيف الله ٢٠٠٨، ١٣٠).

ولئن حاولنا في هذا الباب دراسة التفضيل والمساءلة دراسة أسلوبيّة بحثت في طرق الاستخدام وآثارها الفنية والدّلالية فإنّ دراسة الظاهرتيْن الأسلوبيتيْن قد لا تكتمل إلا بالبحث في ما تؤدّيانه من وظائف حجاجيّة لا تتجلّى إلا من خلال البحث في مقامات المناظرات.

الباب الثالث

مقامات المناظرات

«جاء في صحيفة البلاغة المنقولة عن الهنود : «ومِنْ عِلم حقّ المعنى أن يكون الاسم له طبقا وتلك الحال له وفقا . . . ويكون لفظه [البليغ] مونقا ولِهَوْلِ تلك المقامات معاودا . . . ومدار الأمر على إفهام كلّ قوم بمقدار طاقتهم والحمل عليهم على أقدار منازلهم» (الجاحظ ، البيان١/ ٩٣)

"Une situation discursive n'est pas une structure stable et permanente, mais elle se construit progressivement, et se transforme avec le temps; comme le jeu, chaque 'coup' instaure une situation nouvelle, ou plus exactement une modification plus ou moins radicale de la situation précédente" (Caron 1983: 154, in Orecchioni, "Les interactions verbales" T I, 1998, p106.)

التداوليّة في الدراسات الأدبيّة

تمهيد:

بعد أن حاولنا ضبط مدوّنة البحث ودراسة خصائصها البنيويّة وظواهرها الأسلوبيّة المهيمنة وما تحيل عليه من رؤية جماليّة وأبعاد حجاجيّة تبرّر استخدامها وتوظيفها، نصل في هذا الباب إلى البحث في دور المقام في إنتاج الخطاب التناظري، وذلك لِما للمقام من كبير دور وعظيم شأن وبالغ أثر في صياغة الخطاب الأدبي عامّة، والتناظري منه خاصّة. وتتأكّد الحاجة إلى دراسة الأدب في ضوء المقام أيضا متى تدبّرنا ما كان للعرب من وعي صريح أو خفيّ بالمقام.

فقد ارتبط لفظ مقام في «لسان العرب» بالمجلس مكانا وزمانا. وهو لفظ يتواتر في الأشعار القديمة وفي القرآن الكريم دالاّ على «الموضع الذي تقيم فيه»، وفي ذلك يقول الله تعالى: «حَسُنت مستقرّا ومقاما» (الفرقان،٢٥/٧٦). ففي هذه الآية لفظان مترادفان يدلاّن على الموضع. ويقول لبيد في طالع المعلّقة:

عفت الدّيار محلّها فمقامها

بمنى تأبّد غولها فرجامها.

و«مقاماتُ الناس مجالسُهم». والمقامة في الأصل المجلس والموضع الذي تقوم فيه.

وقد يدلّ لفظ مقام على الزمان ويرتبط بالحدث. فحدثُ القيامة مثلا مقترن بيوم البعث أكثر من اقترانه بمكانه. و«القويمة» من الليل هي الساعة أو القطعة أيضا.

يستفاد ممّا سبق أنّ القيام والمقام يُستخدمان بمعنى الوقوف والثبات ويرتبطان بالمكان والزمان. على أنّ دلالة المقام قد تخرج من الثابت إلى المتحوّل المرتبط بطبيعة العلاقة بين طرفيْن ينتميان إلى ذلك المقام. فقد لا يُحيل المجلس

ضرورة على المكان المادّي الفيزيائي الذي هو أصل الدلالة في لفظ مقام. فكثيرا ما استُخدم اللفظ أيضا للدّلالة على المقام المعنوي أي «المنزلة الحسنة» اجتماعيّا أو سياسيّا أو ثقافيّا أو دينيّا أو غير ذلك. وبهذا المعنى ورد اللفظ في آيات قرآنيّة كثيرة منها قول الله تعالى: ﴿كم تركوا فيها من جنّاتٍ وعيون وزُرُوع ومقام كريم﴾ (الدّخان ٤٤/٢٦). «قيل المقام الكريم هو المنبر [السياسيّ أو الدّينيّ] وقيل المنزلة الحسنة». وقوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربّك مقاما محمودا﴾ (الإسراء١٧/٧٩)، وقوله أيضا: ﴿قال الذين كفروا للذين آمنوا أيّ الفريقين خير مقاما وأحسن نديّا﴾ (مريم١٩/ ٧٣)

فمقام السّلطان غير مقام الوزير، وهذان غير مقام الصديق، ومقام الله غير ذلك جميعا. ويظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿ولِمَنْ خافَ مقام ربّه ونهى النفس عن الهوى فإنّ الجنّة هي المأوى﴾ (النازعات٧٩/٤٠). فمقام الله هنا يعني «جانبَه والقيامَ بين يديه يوم البعث». ويعود الاختلاف بين هذه المعاني إلى طبيعة العلاقة بين الأطراف فيها.

والحاصل أنّ هذه التعريفات تحيل على نتيجة مهمّة هي بمثابة الأداة المنهجيّة التي يمكن أن تساعدنا على دراسة المقام في أدب المناظرات عند الجاحظ والتوحيدي، وتتمثل في أنّ من المقام ما كان ثابتا يقترن بالمكان والعناصر المؤثثة له ممّا سنصطلح على تسميته بالمحفل التناظري، وهو يقرب من المصطلح الفرنسي (*Situation*) مثلما عرّفته أرمنغو(١٩٩٣، ص٦)[(١)]. إنّه مقام خارج الخطاب (*Extra discursif*)، معطى منذ البداية تسمّيه أرمنغو (نفسه، ص٦١) المقام المرجعي (*Contexte référentiel*)[(٢)]. ومن المقام ما كان متحوّلا له علاقة بالتعاملات بين المتحاورين فيها وهو مقام تعاملي (*Contexte*

---

(1) *"Le concept de contexte: On entend par là la situation concrète ou'des propos sont émis, ou proférés, le lieu, le temps, l'identité des locuteurs, etc., tout ce que l'on a besoin de savoir pour comprendre et évaluer ce qui est dit." (Armengaud, 1993, p6.)*

(٢) قدّمت الباحثة الفرنسيّة فرانسواز أرمنغو في كتابها «التداوليّة» (*la pragmatique1993, 3éme éd. P60-63*) استقراء مفيدا لتطوّر التداوليّة مفهوما وتاريخا ونظريّة. وفي معرض حديثها عن المقام أوردت تقسيما رباعيّا نقترح له الترجمة الموالية: ==

(*interactionnel*) يكون داخل الخطاب (*Intra discursif*) ويتجلّى من خلال الحوار الذي يجري بين المتخاطبين وما ينجزانه من أعمال لغويّة مباشرة أو غير مباشرة، ويتطوّر بتطوّر الخطاب لأنّ كلّ عمل لغويّ يغيّر المقام، فالسؤال مثلا يضع المخاطَب في مقام الجواب. وينطلق البحث في هذا المستوى من المقام من أنّ كلّ مقال ينطوي على معطيات مقاميّة كما يقول مايير[1] (١٩٩١، ص٦٦).

وتجدر الإشارة أيضا إلى أنّ للعرب -في ما بدا لنا- وعيا بوَجْهيْ المقام هذيْن: ما كان معطى ثابتا، وما تعلّق بالجانب التعامليّ المتغيّر[2]. ويتجلّى ذلك

== * المقام المرجعي (*Contexte référentiel*)

* السياق المقامي (*Contexte situationnel*)

* المقام التعاملي (*Contexte interactionnel*)

* السياق الاقتضائي (*Contexte présuppositionnel*)

ثمّ عرضت تقسيما آخر ثنائيّا نسبته إلى كلّ من ستالنكر (*Stalnaker*) وفرنسيس جاك حول المقام الثابت والمقام المتحرّك الذي يتطوّر بتطوّر الخطاب. وسنعتمد في بحثنا هذا التقسيم الثنائيّ:

- «المقام المرجعي»: «ويتعلّق بهويّة المتحاورين والفضاء المادّي: كالمكان والزمان حيث تجري التدخلات وكلّ ما يمثل جزءا من دراسة المؤشرات المقاميّة».

- و«المقام التعاملي»: «ويتعلّق بتسلسل الأعمال اللغويّة في مقطع من الحوار المتبادل، حيث يضطلع المتكلمون بأدوار محض تداولية كالاقتراح والاعتراض والانقباض (*ibid*).

(1) *"Le contexte est dans le texte, il est réduit au maximum, on parle même de "co-texte"". (M. Meyer1991, p66).*

(٢) نخالف بهذا الرّأي ما ذهب إليه تمّام حسن وتبنّاه الشهري (٢٠٠٣، ٤١) الذي يقول: «لقد فهم البلاغيّون (المقام) أو (مقتضى الحال) فهما سكونيّا قالبيّا نمطيّا مجرّدا ثمّ قالوا: لكلّ مقام مقال [...] فهذه المقامات نماذج مجرّدة وأطر عامّة وأحوال ساكنة [...] وبهذا يصبح المقام عند البلاغيين سكوني [كذا]* (*static*). فالذي أقصده بالمقام ليس إطارا ولا قالبا وإنّما هو جملة الموقف المتحرّك الاجتماعي الذي يعتبر المتكلّم جزءا منه كما يعتبر السامع والكلام نفسه وغير ذلك ممّا له اتصال بالتكلّم (*Speech event*)».

(* هذه الإضافة من وضعنا تنبيها على الخطأ النحوي، أمّا السابقتان فمن وضع الشهري ناقل الشاهد. وقد اخترنا الشاهد منقولا لنلاحظ تسرّع الاثنين في تعميم هذا الحكم على التراث البلاغي العربي).

في آراء الجاحظ والتوحيدي النظريّة المبثوثة في كتبهما، وفي ما صاحَب مناظراتهما من تعريفات وتعليقات. ففي خبر العمانيّ الرّاجز مع الرّشيد إشارة دقيقة إلى نوعيْن من المقام: أمّا الأوّل فهو معطى منذ البداية، يُذكر في بداية الخبر ومن عناصره: المجلس، مجلس الرشيد، والندمان والشعراء، إضافة إلى تقاليد إنشاد الشعر، وتحديدا اللّباس والوقوف لإنشاده: قال الرّشيد للعمانيّ الرّاجز: «إيّاك أن تنشدني إلا وعليك عمامة عظيمة الكور وخفّان دمالقان... فبكَّرَ عليه من الغد وقد تزيّا بزيّ الأعراب فأنشده ثمّ دنا منه فقبّل يده...» (البيان١/٩٥). فللشعر طقوسه وشعائره متى خرج عنها الشاعر أخلّ بجانب من بلاغته، ودخل في دائرة العيّ والحصر. وأمّا الثاني فهو ينجز بالكلام ويتضح من خلال الأوضاع القوليّة وتؤكده نهاية الخبر حين أقبل الرشيد على العمانيّ وبسطه «حتى تمنّى جميعُ مَن حضر أنّهم قاموا ذلك المقام» (نفسه). فلا ريب في أنّ المقام المتمنَّى من الحضور غير الأوّل المعطى الثابت، وإنّما هو هذه الحال الجديدة التي نشأت بنشأة الخطاب (الشعر وطقوسه) - وهذه العلاقة الحميمة التي نشأت بين الطرفين بنشأة الكلام وما حققه من عمل تأثير بالقول هو الاستحسان الذي نتج عنه تغيّر في سلوك المتلقي بتعديل موقفه من هذا الشويعر: من الإعراض إلى الإقبال، فنال الحظوة والمنزلة الرفيعة رغم رثاثة شعره، إذ كان راجزا لم يبلغ مرتبة الشعراء.

ونجد في خبر الأعرابيّ الذي سأل الناس صدقة في المسجد الجامع بالبصرة أيضا تأكيدا لما ذهبنا إليه ودعما. فقد حدّد الرّاوي في سند الخبر المقام الخارجي المعطى بدقّة، فقال: «قال أبو الحسن: سمعت أعرابيّا بالمسجد الجامع بالبصرة سنة ثلاث وخمسين ومائة وهو يقول...»، فعناصر المقام هي المكان والزمان والمتكلّم والمصلّون، وقد حرص الراوي على التدقيق والتفصيل وليس هو بالمؤرّخ، ولكنّ متن الخبر وهو خطاب الأعرابيّ يوضّح لنا أنّ تلك السَّنة المذكورة هي سنة جفاف، وأنّ المكان هو مجمع المتصدّقين، وهنا يأتي الوجه الثاني للمقام، ونعني المقام الداخلي المنجز الذي تضمّنه الخطاب ذاته، ويتمثل في الصورة التي رسمها الأعرابيّ لنفسه في ذلك المقام، مقام التسوّل وطلب الصدقة، والعلاقة التي أقامها مع مخاطبيه من خلال الأمر والالتماس، قال الأعرابيّ: «أمّا بعد، فإنّا أبناء سبيل وأنضاء طريق وفلّ سنة، فتصدّقوا علينا

فإنّه قليل من الأجر ولا غنى عن الله ولا عمل بعد الموت. أمَا والله إنّا لَنَقُومُ هذا المقام وفي الصدر حزازة وفي القلب غصّة» (البيان٢/٩٣). فليس المقام الذي تحدّث عنه الأعرابيّ إلاّ مقام المسألة المنجز إنشاءً بالأمر وخبرا بالإثبات، وما يتبعه من شعور بالذلّ والمسكنة عند مخاطبة الآخرين. وهو مقام تعامليّ نابع من تغيّر الأوضاع القوليّة للمتكلّم ويأتي لتحقيق عمل التأثير بالقول.

حظي هذا الجانب بالذات باهتمام كبير عند دارسي الخطاب عامّة والمحادثات خاصّة في العصر الحديث. فقد نقلت أركيوني(م م) عن كارون(م م) «أنّ المحفل الخطابي ليس بنية ثابتة وقارّة وإنّما هو يتشكّل تدريجيّا ومع الزّمن كاللعبة تماما، حيث تُنشئ كلّ ضربة وضعا جديدا، وبالتحديد تغييرا للمقام السّابق يكاد يكون جذريّا» (ينظر الشاهد في لغته الأمّ، ص ٣٢٩).

بل إنّ عددا من روّاد الأسلوبيّة أكّد أيضا أهميّة المقام في الدراسات الأدبيّة، إذ «بدون الوقوف على تبدّل المقامات وتحوّل الأوضاع الخِطابيّة يُخشى من سوء فهم المعنى والمدى [الدلالي] للملفوظ» (*Catherine Fromilhague et Anne Sancier, 1991, p7*). وفي مثل هذه المقاربة «يجب أن يؤخذ الإطار الذي يتنزّل فيه المتلقي هو أيضا بعين الاعتبار» (نفسه)، فيقع تجاوز وصف النظام اللّغوي في نصوص المناظرات إلى تأويل الملفوظات بالانفتاح على السياق والمقام وظروف الاستعمال عامّة.

وإنّ للمقام في الخطاب التناظري تجلّياته، وقرائنه المحيلة عليه. وهذه القرائن ثلاثة أنواع كما حدّدها بعض الدّارسين حديثا ممّن اهتمّ بالمحادثات على وجه الخصوص، منهم كاترين كارباط أروكيوني(١٩٩٨، ص١٦) و(١٩٨٨، *II /43*): لفظية تدور على الأسماء والضمائر وعبارات التأدّب والكياسة، ومصاحبة للفظ تدور على نبرة الصوت وعلى الإشارة والحركة وتقاسيم الوجه، وغير لفظيّة(١)

(١) قال الجاحظ في «البيان والتبيين»: «وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أوّلها اللفظ ثمّ الإشارة ثمّ العقد ثمّ الخطّ ثمّ الحال وتسمّى النصبة» (١/ ٧٦). استقينا من هذا القول بعض المصطلحات لتعريب مصطلحات أروكيوني:

- علامات لفظيّة = *Marqueurs verbaux*
- علامات مصاحبة للفظ = *Marqueurs para verbaux*
- علامات غير لفظيّة = *Marqueurs non verbaux*

تتصّل بالهيئة والإشارة والحركة(١).

ويبدو لنا أنّ التفكير في المقام ودوره في الخطاب جديثا نابع من المأزق الذي وقعت فيه الدراسات الشكلانيّة - البنيويّة التي جعلت النصّ نسقا منغلقا على ذاته، ودعت إلى دراسة محايثة تتناول النصّ «في ذاته ولذاته»، وقتلت الكاتب يومَ قتل نيتشه الإله، وحلّت ذاتُ النصّ محلّ ذات الكاتب، وقد كانت تتحرّك في كلّ ذلك من بنية التفكير الوضعي»(٢).

لقد كفَّ الدّارسون عن النظر في النصّ بنية لغويّة منغلقة على نفسها ذات عناصر متناسقة وأفكار منسجمة، وباتوا يتناولونه موصولا بالسّياق الذي يكتنفه والملابسات التي تحفّ بنشأته. فأنشأ ذلك «نقلة نوعيّة *[كان]* للتداوليّة (*Pragmatique*) فضلٌ كبيرٌ في تحقيقها وفي المضيّ قدما نحو تشكّل تحليل

---

(1) Orecchioni, "L'implicite", 1998, p16 / "les interactions verbales" T II, (1998),

في إطار دراستها للعلاقات بين المتحاورين في المحادثات بوّبت أروكيوني العلاقات بابيْن: العلاقة الأفقية (*La relation "horizentale"*) وقوامها محور المسافة (*axe de la distance*)، وصنّفت علامات المسافة في الخطاب (الدالة على الألفة والقرابة ورفع الكلفة) وتسمّيها *Familiarités ou Familiaritèmes* (ويسمّيها غوفمان علامات العلاقة (*Signes du lien*) ثلاثة أصناف: لفظية تدور على الأسماء والضمائر وعبارات التأدّب والكياسة، وشبه لفظية تتعلّق بارتفاع الصوت وانخفاضه والنبرة وغير ذلك ممّا له صلة بما يحفّ بعمليّة النطق، وغير لفظيّة وتتصّل بالهيئة والإشارة والحركة.. وأمّا الباب الثاني فدرست فيه العلاقة العمودية

(*La relation "verticale"*) وقوامها محور السيطرة، والاحتكام إلى نظام المواقع والمراتب(*Axe de la domination, ou du système des "places"*)، ومن علامات ذلك (السلطة *Autorité*، الهيمنة *Dominance*، الرتبة *Rang*، النفوذ *Pouvoir*)، وقد يؤدّي ذلك إلى علاقة شجاريّة- توافقيّة (*conflictuelle vs consensuelle*) ويسمّيها فرنسيس جاك *(Francis Jacques) (agonale vs irénique)*. تنظر الصفحات ٤٠ - ١٣٩.

(٢) أحمد يوسف، ٢٠٠٧، ينظر فصل «البنيويّة والوضعيّة»(٦٠-٦٣)، وعن موت المؤلّف ينظر فصل «وضع المؤلف بين قوسين» (ص١٦٥ وما بعدها)، وقد تصدّرته قولة داريدا الشهيرة: «*Quand je signe, je suis déjà mort*».

الخطاب» (حاتم عبيد، ٢٠٠٥، ص١٨). ولكن رغم أهميّة هذه النقلة فإنّ هذا الكلام يطرح إشكالا خطيرا منشؤه فصل بعض الدّارسين بين مستويَيْن في النصّ: النصّ بما هو بنية لغويّة ذات عناصر متناسقة وأفكار منسجمة، والنصّ موصولا بسياقه وملابسات نشأته. فكأنّ المقاربة التداوليّة في هذا التصوّر تجاوزت نظريّة النصّ إن لم تكن قد ألغتها(١). والحقّ أنّها وسّعت مجال الدراسات الأدبيّة «بإضافة مكوّن ثالث في اللّغة هو المكوّن التداوليّ (*Composant pragmatique*) إلى المكوّنين المعروفيْن التركيبي والدّلالي» (نفسه). فاستلهمت تلك الدراسات عددا من مقالاتها ومنطلقاتها في تحليل الخطاب عامّة والخطاب الأدبي بصفة خاصّة. ومن أبرز تلك المقالات أنّ الوحدة اللسانيّة الكبرى ليست الجملة، وإنّما مجموعة من الجمل يشدّها التناسق والتماسك. فمع التداولية «يتجه الاهتمام نحو الخطاب ونحو تقاليد التواصل الأدبي» مثلما يقول منغينو(١٩٩٠، ص *VI*). لذلك فنحن نتحوّل في هذا الباب من دراسة النصّ وخصائصه البنيويّة، والجملة وخصائصها الأسلوبيّة إلى دراسة الخطاب الذي يقتضي أخذ المتلقي وعلاقاته بالقائل بعين الاعتبار.

والخطاب وحدة تكوّنها الجمل المتناسقة، ومثال ذلك الوحدة الحواريّة في المناظرة وهي تتكوّن من تبادل فيه تدخّلان على الأقلّ. ومن خلال تلك الوحدات الصغرى والكبرى يمكن أن نتبيّن وظائف عدد من القرائن المقاميّة والمؤشرات الحجاجيّة ممّا لا تدرك دلالته خارج نطاق الخطاب. وهذه المؤشرات اقتضت التحوّل من البحث في الجملة وحدة لسانية كبرى إلى دراسة الخطاب الذي يتضمّن أعمالا لغويّة مباشرة أو غير مباشرة تضمن التناسق النحوي والانسجام الدلاليّ. فمُستعمل اللغة ينجز أعمالا لغويّة قد لا تظهر إلاّ في وحدات لسانية أكبر من الجملة وأوسع.

ومن شأن هذا المدخل في الدراسة أن يجعلها قائمة على البحث في الكلام أثناء الاستعمال، يقول روبول وموشلار(١٩٩٨، ص٤١): «إنّ الخطاب هو جملة في

---

(١) ينظر موقف حمّادي صمّود «السلبي» من المقاربة الأسلوبية ودعوته إلى التخلّي عنها إلى المقاربة الخطابيّة. (١٩٩٨، ٣٣-٣٤)، ينظر أيضا موقفه «القاسي» من البلاغة العربية القديمة «المنحسرة» حسب زعمه. (نفسه ص٣١).

حالة استعمال»، وهذا ما يفتح البحث على ظروف الاستعمال وإطاره وكلّ ما يحفّ به، وما يدلّ عليه.

ولعلّ الاستعمال يفتح المجال أيضا أمام دراسة الأبعاد الحجاجيّة في الكلام وتنوّع الحجج الموظفة فيه والتي ارتبطت بخطابة أرسطو وهي ثلاثة: منها ما تعلّق بالإيتوس *(Ethos)* ومنها ما تعلّق بالباتوس *(Pathos)* ومنها ما تعلّق باللّوغوس*(Logos)*. فالمتكلّم يوظف أثناء التناظر كلّ الطاقات الحجاجية الخفية في اللّغة لتحقيق رغبته في تغيير المواقف والسلوك وذلك في نطاق مقامات معيّنة، ويرسم في الآن نفسه صورة لذاته في الخطاب تختلف عن شخصيّته المرجعيّة. وترتبط بما يعرف في الخطابة اليونانيّة القديمة «بصورة الإنسان في الخطاب» «*L'homme dans le discours*» أو «الإيتوس الخطابيّ» (*Ethos discursif*)[1]. أمّا الباتوس فهو متعلّق بانفعالات المستمع وعواطفه أي بجانب في الإنسان قابل للتحريك والإثارة والانفعال. وأمّا اللّوغوس فهو ما يأتي من اللغة ذاتها «أي ما يَبنيه الخطاب من وجوه الاستدلال المتحقّق بالقياس والاستقراء وما يتضمّنه من التصديقات» (صمّود، م م، ص١٣).

ويتمثّل الإيتوس في سعي المحاجّ -وهو أهمّ جانب في الحجاج الجاري في المناظرات- إلى إحداث جملة من التّأثيرات العاطفيّة في ذات خصمه علّه يأخذ بعين الاعتبار ظروف تبادل الخطاب. فيرسم لذاته في الخطاب صورة «الإنسان» الفاضل الثبت الثقة العدل، وتكون تلك الصّورة بمثابة الحجة الدّاعمة لأقواله والمساعدة على التأثير في المخاطَب. «فإذا كان المتكلّم مشهورا بالأخلاق المحمودة وحبّه للحق وحرصه على العدل في الحكم *[...]* كان حظه من الإقناع أوفر وتأثيره في متقبله أبعد غورا»[2]. (نفسه)

---

(١) حلّل ميشال مايير هذا الجانب في فصل من تقديمه كتاب «الخطابة» لأرسطو عنوانه:

"Ethos et pathos ou l'homme dans le discours", pp.32-36.

(٢) يرى حمادي صمّود (١٩٩٨، ١٢، الهامش ٥) أنّ ما جمعه أرسطو في خطابته تحت مصطلح *(Ethos)* متعلّقا بالخطيب هو ما نجده في شروط الراوي في بعض العلوم العربية الإسلامية مثل رواية الحديث ورواية اللغة. فلقد كانت طبقات المحدّثين في الغالب تنبني على ما يجتمع للمحدّث من خصال كأن يكون ثبتا ثقة عدلا ...»

ويتجلّى الإيتوس الخطابيّ في الملفوظ ذاته، وتحديدا في ما ينجزه المتكلّم أثناء المناظرة من أعمال لغويّة تهدّد الوجه السلبيّ[1] للمخاطب كالطلب والنصح والاقتراح والالتماس والأمر أو الإلحاح في السؤال. وهذه الأعمال تنتمي إلى ما يسمّية التداوليّون «التوجيهيّات». (*Les directives*) وهي تهدّد أيضا الوجه الإيجابيّ بما تحقّقه من أعمال من شأنها أن تجرح كبرياء المخاطَب كالنقد والسخرية والتهكّم والاعتراض والشتم. وذلك كلّه يربط العمليّة الحجاجيّة بالأدب.

وقد كان سورل (*Searle*) تحدّث في كتابه *("Sens et expression", 1982, chap.3 et 4)* عن النصّ الأدبي باعتباره عملا خياليّا وبالنظر إلى ما يوظّف فيه من استعارات لها علاقة بما يُنجز من أعمال لغويّة غير مباشرة، ومن أعمال

---

(١) وجه الذات السلبيّ (*Face négative*) ووجه الذات الإيجابي (*Face positive*) من مصطلحات ليتش (*Leech*) وغوفمان واستعملتهما أوركيوني *("Les interactions verbales" T II, (1998), p43)* ويعنيان:

- وجه الذات السلبيّ: «الصورة التي يكوّنها الفرد عن نفسه ويريد نقلها إلى الآخرين، وتتشكّل من مجموع مجالات الذات: الجسد، المكان والزمان والممتلكات الماديّة والرمزيّة.
- وجه الذات الإيجابي: وهو حسب ترجمة المهيري وصمّود (٢٠٠٨، ٢٥١)، «مجموع الصّور التمجيديّة التي يبنيها المتكلّمون لأنفسهم ويسعون إلى فرضها في التفاعل. ذلك أنّ كلّ فرد يسعى إلى الاحتفاظ بحرمه ووجهه الإيجابي».

فكلّ فرد يسعى من خلال الكلام إلى الحفاظ على الصورة التي رسمها لذاته وتلك التي رسمها الآخرون له سليمة معافاة. ولكن يحدث أن يقع المسّ من صورة الذات أثناء المحادثة العادية ويقع تعمّد ذلك في نوع من المحادثات الخلافيّة والمساجلات التي تقوم على الصّراع بأنواعها المختلفة. فعلى مدار التدخلات المكوّنة لها يجد المشاركون أنفسهم مجبرين على إنجاز أعمال لفظية وغير لفظية يمثل عدد كبير منها تهديدا أساسيّا لهذه الصورة أو لتلك. وقد تبلور عن مفهوم وجه الذات مقولة الأعمال المهدّدة لوجه الذات *Face threatening acts (FTAS)*» مع براون ولوفنسون. ينظر:

(Charaudeau et Maingueneau, Dictionnaire d'analyse de discours, 2004, 259)

مضمّنة في القول، تكوّن طريقة في الكلام «*Façon de parler*». والذي مكّنه من ذلك «إلحاحه على الطابع القصدي للعمل اللغوي على نحو يجعل أيّ عمل باللغة لا تصدق عليه صفة العمل اللغوي إلا إذا صدر عن قصد ونيّة في تحقيقه بإحداث الأثر القولي» (المبخوت ٢٠٠٨، ٧٢). وهذا شأن الخطاب التناظري مثلما سنرى. وهو قصد يتحدّد اعتمادا على عدد من المعطيات المقاميّة التي يتضمّنها المقال. ومثال ذلك أنّ اختلاف القصد من مناظرة إلى أخرى نتج عنه اختلاف الجنس الأدبي الذي تمثله. فكلّما رغب المتناظران في تنمية المعرفة والكشف عن حقيقة خفيتْ عن أحدهما أو كليهما نشأت مذاكرة ومحاورة، وبخلاف ذلك كلمّا كانت الرغبة هي حبّ الغلبة والتغلّب نشأت المساجلة أو المحاكمة.

انطلق سورل في هذا الكتاب من وضع نظريّة عامّة في المعنى اعتمادا على الخيال والاستعارة والأعمال اللغويّة غير المباشرة باعتبارها طرقا متنوّعة في استخدام اللغة. وكان يهدف إلى إثبات العلاقة القويّة بين فلسفة اللغة وفلسفة الفكر، وإبراز ما تخفيه بعض الأعمال اللغويّة من المقاصد (ص٣١).

ثمّ تحدّث عن تنوّع الأعمال المقصودة في القول واختلاف الباحثين في تصنيفها، وبيّن كيف ينتقل المتكلم والسامع بكلّ سهولة من المعنى الحرفي للجملة الخبريّة المثبتة إلى المعنى المضمّن في التلفّظ الموجّه وغير المباشر (ص٣٣) مقيما علاقات شتّى بينهما. وخصّص الباب الثاني لدراسة «الأعمال اللغويّة غير المباشرة» وليختبر العلاقة بين المعنى الحرفي للجملة والمعنى المضمّن في القول. هذه العلاقة تمّ توضيحها في الفصليْن ٣و٤ المتعلّقيْن بالتخييل والاستعارة.

وقد اعتمد عدد من الدارسين في الغرب ما وصل إليه سورل لتأكيد أهميّة المبحث التداولي في الدراسات الأدبيّة. فتحدّث منغينو (١٩٩٠) عن تحليل الخطاب الأدبي تداوليّا في كتابه «*Pragmatique pour le discours littéraire*». وربطت أنّا جوبار (١٩٩٠) أيضا بين الأدب والمسكوت عنه وضروب المضمرات في «القراءة التداوليّة» (*"La lecture pragmatique", chap.VIII*). كلّ ذلك أوصل إلى القول بأنّ استعمال اللغة تداوليّا بين أكثر من طرف يؤدّي إلى البحث في العلاقات المختلفة التي تنشأ بين المتخاطبين، وفي القصد التواصلي ممّا يهتمّ به علم الدّلالة بشقيه القصدي والعرفاني.

أمّا عند العرب حديثا فقد بدأت بعض الدراسات والبحوث تنزع إلى تحليل

الأدب تداوليّا ومقاميّا. وكان غالبها متعلّقا بمباحث السرديّات وذا نزعة تطبيقيّة. ومن أبرز البحوث التي استفدنا منها في هذا الصدد نذكر «الخطاب القصصي في الرّواية العربيّة المعاصرة» لمحمد الخبو، ونخصّ بالذكر الباب الثالث منه الموسوم «بالخطاب العامل» (الخبو٢٠٠٣، ص٤٤٩).

ففي مطلع هذا الباب عرّف الخبو المقام بالعودة إلى أمّهات المصادر المعجمية والاصطلاحيّة، ثمّ أصّل تعريفه في التراث بالعودة إلى «كتب البلاغة وكتب علوم القرآن الكريم»، فوجده يقترن عندهم بقيمة القول ويرتبط بالأحوال والأوضاع التي يتنزل فيها» (ص ٤٥٠)، ووجده عند «من اهتمّ به حديثا» يرتبط أساسا بالمتخاطبين وهويّاتهم ارتباطه بالظرف الزماني والإطار المكاني اللّذيْن يُتخاطب فيهما، «وهو يتعلّق أيضا بما يحققه هؤلاء من أعمال بالقول وأهداف»، وانتهى الخبو إلى أنّ ما يميّز المقام عند المحدثين أنّه «ليس سياقا ثابتا مستقرّا وإنّما هو متغيّر بتغيّر الأوضاع القوليّة للمتخاطبين أثناء تعامل بعضهم مع بعض».(ص ٤٥٢)

ولئن تناول محمد الخبو المقام من زاوية نظر تلفظيّة في باب من بحثه، فإنّ من الدّارسين مَن درس المقام من زوايا أخرى مختلفة وأجْرَوا تطبيقاتهم على قديم أدب العرب. ومن ذلك كتاب محمد بن عيّاد (٢٠٠٤) «المقام في الأدب العربيّ».

بنى الكاتب كتابه على مدخل نظري وثلاثة فصول، منطلقا من مصادرة لـ«أوليفياي ريبول» (*Olivier Reboul*) مفادها أنّ الكلام خاضع لجملة من الإكراهات اللّسانيّة من جهة النطق والمعجم والنحو إذا تحرّرنا منها انتفى الإبلاغ، وإلى جملة من الإكراهات الاجتماعيّة والثقافيّة والكونيّة جامعة. وهذه الاكراهات والتوجيهات تحدّد طبيعة خطابنا من الناحية المقاميّة» (ص٥)

وعلى ضوء هذه المصادرة قسّم المقام ثلاثة أنواع هي:

* المقام النصّي وهو ذو أصل تعبيريّ
* المقام التلفظّي وهو ذو أصل تبئيري
* المقام الكوني وهو ذو أصل تغييريّ

بحث في الأوّل منها في علاقة النصّ بالنصّ معتمدا نصّا تاريخيّا اتّسم بأدبيّة لافتة للانتباه وهو «خبر مقتل عثمان» في «تاريخ الأمم والملوك» للطّبري.

وقد قام «باستحضار علامات المقام التلفّظي الذي احتضن الخطاب التاريخي»، «أي جملة الظروف النفسيّة والفكريّة والاجتماعيّة الحافّة بالقائل لحظة إنتاجه الخطاب» (ص٥٢). وخلص إلى أنّ الخبر التاريخي «صيغ بلبوس أدبيّ قصده التأثير في السّامع حتى يقيم في ذهنه مقابلة بين ما عَلِمَهُ من أمر سياسة عثمان وما علمه من لؤم قاتليه» (ص٦٩). وانتهى هذا الفصل إلى أنّ «تحويل الطبري الخبر التاريخي إلى بنية أدبيّة لم يكن تأنّقا أو ترفا أو اصطناعا بقدر ما كان علامة إحاطة تاريخيّة بمقتضيات الفكر الإسلامي ومنعطفاته... فقد حوّل الطبري التأريخ إلى وسيلة تبصير فاعلة وتشذيب للعقول» (ص١٠٥). ودعا الكاتب إلى عمل علميّ أوسع يرصد وجوه الإحالة المقاميّة النصيّة في الأثر لفهم خطاب التقاطع بين المعطى التاريخي والمعطى الأدبي، وتدبّر أساليب المناورة والمداورة صلب خطاب المحاورة» (ص١٠٦). وقد نبّه على أنّ ما قدّمه ليس إلاّ «مجرّد عيّنة» وهو منطلق لا يمكّن من تقييم أدبيّة «تاريخ الأمم والملوك» تقييما كاملا» (١٠٦). ولئن ارتبط المقام في هذا الفصل بالسياق المقالي (*Cotexte*)، فإنّه ارتبط في الفصل الثاني بالبحث في مدى طواعيّة التأويليّة للعلامات المؤثثة للفضاء الحضوري الذي يجمع بين الخطيب ومخطوبيه». وقد جعل الكاتب المحايثة في هذا الفصل تأويلية ووسيلته سيميائيّة» (ص١٠٧)، واقترح استخدام «المنهج السيميائيّ» مدخلا لدراسة المقام في الخطابة العربيّة. وقد حدّد أربع علامات توضّح طبيعة العلاقة الأسَريّة بين الخطيب ومخطوبيه وهي: الأسر بمقصديّة الخطاب أو بالإلقاء أو بالمؤهلات أو بالسّمت. وانتهى إلى أنّ الفضاء التلفظي الذي تجري فيه الخطبة والذي يجمع بين طرفيْها كان كفيلا بأن يغيّر صورة الخطاب في الاتجاه الذي يضمن حسن الإبلاغ من الباثّ إلى المتقبّل، وسواء أكانت هذه العناصر التلفظيّة منطوقا بها أم ملموسة بالحواسّ أم موجودة في النيّة، فإنّ تأثيرها واحد في المتلقي» (ص١٥٩).

واعتمد في الفصل الثالث الموسوم بـ«النصّ في علاقته بالكون» مدخلا تداوليّا، فكان مدار البحث فيه هو تبيان كيفيّة تحوّل «القيمة الأكسيولوجيّة» في النصّ الخطابي من مصادرة غير بيّنة في نفسها إلى بديهيّة بيّنة في نفسها لغاية توظيفها إيديولوجيا، فتصبح قيمة فاعلة أي قادرة على تغيير الكون. وبذلك يغدو الكلام هو منشئ الكون بدل أن يكون هذا موصوفا به. فالخطابة تقوم على

أساس التأثير في المتلقي وحمله على فعل شيء ما. ومن ثمّ كان التوسّل إلى فهم أصول هذا التأثير بوساطة المنهج التداولي» (ص١٦٣).

لقد أفادنا كتاب «المقام في الأدب العربيّ» في تتبّع تصنيفات عديدة ممكنة للمقام تختلف باختلاف معاييرها ومرجعيّاتها (نصيّة، تلفّظيّة، مقاصديّة، إيديولوجية)، وأفادنا أكثر في الانتباه إلى ما تنطوي عليه بعض نصوص أدبنا العربي القديم من عناصر مقاميّة يمكن الاستدلال بها لتأكيد وجاهة تلك المعايير، إنْ لم يصرّح بها ظاهرُ النصّ أعرب عنها ما خفي من النوايا والمقاصد. غير أنّ هذا الكتاب يطرح بعض الأسئلة ألحّت علينا ونحن نتأمّل فصوله. من أهمّها ما تعلّق بمبرّرات اختيار المدخل النظري لدراسة المقام في كلّ جنس أدبيّ تنتمي إليه النصوص المدروسة. فهل أنّ القراءة السيميائيّة -التي كانت مدخلا لدراسة المقام في بعض الخُطب- لا تصلح للبحث في المقام في خبر مقتل عثمان مثلا؟ ومتى خلا هذا الخبر من القيمة الإيديولوجية، وهي التي اقتصر الحديث عنها على خطبة زياد بالبصرة؟ ومتى خلت الخطب عامّة من «اللّبوس الأدبي اللافت»؟

إنّ هذه الدّراسات أفادتنا ك في تمثّل تصوّرات مختلفة لدراسة المقام في الخطاب الأدبي، فأكّدت من خلال تطبيقاتها ما للمقام من دور في تحديد المعنى، وأوقفتنا في الوقت ذاته على التيارات المختلفة في الدراسات الغربية الحديثة التي تبنّت الخطاب مدخلا لبحوثها كنظريّة التلفظ ونظريّة الأعمال اللغويّة ونظريّة تأويل العلامات: السيميائيّة. لكنّ الذي اتضح لنا أنّ هذه المقاربات كانت تطبَّق وقد انفصل بعضُها عن بعض، وكأنّها إذ تدرج نفسها في فرع من فروع دراسة الخطاب تقصي الفروع الأخرى.

والحقّ أنّ الأزمة -في ما يبدو لنا- منهجيّة بالأساس، فالمقاربة النظريّة المقترحة لا تكون عادة سليلة المدوّنة المدروسة. والدليل على ذلك أنّ النصوص المدروسة أصبحت عبارة عن شواهد ومختارات تدعم ما جاء في المنهج ولا تناقش المنهج وتطوّره أو تعدّله في ضوء النصوص الجديدة.

والذي نذهب إليه أنّ المدوّنة ذاتها يمكن أن تفرز بعض أدوات تحليلها. فالخطاب السجالي- والمناظرة ضرب من ضروبه- له خصائصه المقاميّة. وقد لا يتحقق معناه ولا يؤدّي وظائفه في غيابها ودون أخذها بعين الاعتبار. ومن أبرزها

المواجهة والمقابلة بين طرفين متكافئين وحضور الجمهور «النظارة» والحَكَم وما ينشأ بين الجميع من حوار وحواريّة إلى غير ذلك ممّا أشرنا إليه في البابيّن السّابقيّن وما سنتعرّض إليه في هذا الباب.

وقد أمدّتنا مدوّنة بحثنا بمعلومات عن المقام وأهميّته في الخطاب الأدبي والسجالي أو ما يسمّيه الجاحظ «أدب الاحتجاج» بدت لنا على غاية من الدقة والتماسك يؤكّدها الانسجام المطلق مع النصوص التي تتحدّث عنها ونعني نصوص المناظرات.

من هذا المنطلق فإنّ دراسة المقام في مدوّنة بحثنا ستمرّ بمرحلتيّن: الأولى نظريّة تتصل ببعض الآراء المبثوثة في المدوّنة والمتعلّقة بتعريف المقام وتحديد مستوياته. وهي تساعد على الخروج بتصوّر أوضح لرؤية العرب الجماليّة تتجاوز الوعي بجمال القول إلى الوعي بسياسة القول. والمرحلة الثانية تطبيقيّة تبحث في تجلّياته في نصوص المناظرات على اختلاف أنواعها وأشكالها، وتدرس دوره في نقل المعنى من النصوص إلى الرؤوس، والقرائن والمؤشرات الموظفة لتحقيق ذلك.

وعلى هذا الأساس تركّب هذا الباب من ثلاثة فصول، حاولنا في الأوّل منها دراسة المحفل التناظري وقِوامُه المجلس الذي تجري فيه المناظرة، فذكرنا عناصره وبيّنا تجلّياتها في الخطاب، ثمّ نظرنا في الفصل الثاني في أهمّ عنصر في ذلك المحفل الذي يمثل قطب الرّحى فيه، ونعني المتناظريّن. فدرسنا صُور المتناظريّن خارج الخطاب وداخله والعلاقات التي تنشأ بينهما. وختمنا هذا الباب بالنظر في فصل ثالث في علاقتهما بالطّرف الثالث، ودور هذا الطّرف في المناظرة وتأثيره في الحوار.

بهذا الشكل حاولنا أن نجعل الفصل الأوّل دراسة للعناصر المقاميّة الثابتة. وذلك من خلال إبراز حضورها في المناظرات وبيان أثرها في الخطاب من ناحية وعلاقات بعضها ببعض، ومساهمة ذلك كلّه في تقديم صورة للمجلس الذي تجري فيه المناظرة، والأدب المتصل به، ونعني أدب المجالس. وحاولنا أيضا أن نؤكّد في الفصل الموالي الجانب التعاملي الذي يميّز الحوار في المناظرات من خلال دراسة الأطراف المنجزة له والمساهمة فيه.

الفصل الأول

المحفل التناظريّ

«ولا يكاد الخصم يبلغ محبّته منها [صناعة الكلام] إلاّ برفع الصّوت وحركة اليد، ولا يكاد اجتماعهما يكون إلاّ في المحفل العظيم والاحتشاد من الخصوم، ولا تحتفل نفوسهما ولا تجتمع قوتهما . . . إلاّ يوم جمع وساعة حفل»

(الجاحظ، الرسائل، ٢٤٧/٤)

«كانت العرب تخطب بالمخاصر . . . نعم حتى كانت المخاصر لا تفارق أيديّ الملوك في مجالسها . . . وقال الكميت بن زيد [في ذلك]:

أهلُ التجاوب والمحا — فل والمَقاول بالمخاصر

فهم كذلك في المجا — لس والمحافل والمشاعر

(الجاحظ، البيان ٣٧٠/١-٣٧١)

الفصل الأول
المحفل التناظريّ

تمهيد

نهدف في هذا الفصل إلى دراسة المقام في مدوّنتنا مثلما وعاه العرب القدامى، واعتمادا على أدب الجاحظ والتوحيدي تحديدا، و بالاستعانة بما جاء في كتب المنظرين المحدثين أيضا. ففي نصوص المناظرات فقرات نظريّة تسبق الحوار أو تعقبه، فيها تقديم للفضاء التناظري زمانا ومكانا، وأطرافا وحضورا، سمتا وهيأة، فضلا عن الجوّ الاحتفالي الذي قد يصاحب بعض هذه المناظرات، ومن عناصره اللّباس والطعام والشراب والموسيقى. وفيها أيضا حديث عن الرّغبة في التأثير وما يصاحب التنافس من انفعال وحبّ للغلبة والتغلّب، فتحدّث الجاحظ والتوحيدي عن المقاصد المختلفة وحدّدا على ضوئها الأنواع الحواريّة ففرّقا بين المحاورة والمذاكرة من ناحية وبين المنازعة والخصومة من ناحية أخرى، وتطرّقا إلى آداب الحوار والقواعد الواجب الالتزام بها أثناء الحوار التناظري.

وإن كانت هذه الفقرات تطول وتقصر فقلّما نعدمها، وهذا جعلنا على شبه اليقين بأنّ أبا عثمان ومن بعده أبا حيّان قد عبّرا عن وعي عميق بدور المقام في الخطاب، وتحدّثا عن عناصره المختلفة. فالمقام عندهما متعدّدٌ بتعدّد العناصر، ولكنّ الأهميّة تكون لأكثر تلك العناصر فاعليّة وأثرا.

وسنحاول في هذا الفصل الأوّل دراسة هذه العناصر ثابتة من خلال إبراز حضورها في المناظرات وأثرها في الخطاب من ناحية والعلاقات بينها، ومساهمة ذلك كلّه في تقديم صورة للمجلس الذي تجري فيه المناظرة.

فقد كان الجاحظ أوّل مَن نقل عن بشر بن المعتمر القولة الشهيرة التي بنى عليها نظريّته البلاغيّة، وتردّدت في جلّ مصنّفاته، وتناقلها النقاد والبلاغيّون من بعده مثل التوحيدي وابن رشيق وغيرهما وهي: «لكلّ مقامٍ

مقالٌ»(١) . وقد تحدّث الجاحظ طويلا عن أهميّة المقام وضرورة مراعاته عند التخاطب.

ولئن تواتر المصطلح كثيرا في المدوّنة فإنّه اقترن ببعض المصطلحات الأخرى مثل الموقف (البيان١/١١٦)، والمنزلة (البيان١/١٣٧)، ولعلّ من أهمّها وأكثرها انتشارا والتصاقا بالمقام مصطلح الحال، قال الجاحظ على لسان بشر بن المعتمر: «ينبغي للمتكلّم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكلّ طبقة من ذلك كلاما، ولكلّ حالة من ذلك مقاما، حتى يقسّم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسّم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار السّامعين على أقدار تلك الحالات.» (البيان١/١٣٨-١٣٩). وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا إنّ اهتمام الجاحظ بالمقام والحال، وبالقائل شاعرا أو خطيبا أو متكلّما، وبالسّامع، وبطبيعة العلاقة بينهما، وبضرورة مراعاة مقتضيات المكان والزمان، يوازن اهتمامه باللّفظ وفصاحته والعبارة وبلاغتها. وتحيل آراء الجاحظ في هذا الصّدد على عناصر متنوّعة يمكن استخراجها وتبويبها على النحو الموالي:

I. «لكلّ مقام مقال» (المقام والسياق المقالي)

إنّ اندراج الكلام في جنس من الأجناس كالشعر أو النثر، والترسّل أو النادرة أو الخطابة يقتضي الالتزام بمجموعة من الشروط تجعل ذلك الجنس أو النوع من الكلام مقاما خاصّا يؤثر في الخطاب ويوجّهه. وممّا يدعم ذلك حديث الجاحظ عن واصل بن عطاء الذي كان يتجنّب حرف الرّاء في رسائله وخطبه وفي مناظراته أيضا، قال: «ولست أعني خطبه /أبي حذيفة/ المحفوظة ورسائله المخلّدة لأنّ ذلك يحتمل الصنعة وإنّما عنيت محاجّة الخصوم ومناقلة الأكفاء ومفاوضة الإخوان»(البيان ١/٩). فالتحوّل من جنس من الكلام إلى آخر يفضي

---

(١) قال ابن رشيق: «وقد قيل: لكلّ مقام مقال، وشعر الشاعر لنفسه... من مزح وغزل ومجون وخمريّة غير شعره في قصائد الحفل التي يقوم بها بين السّماطين ... وشعره للأمير والقائد غير شعره للوزير والكاتب، ومخاطبته للقضاة والفقهاء بخلاف ما تقدّم من هذه الأنواع» (كتاب العمدة ج١/٩٩)

إلى تغيير في الخطاب يراعي ذلك التحوّل. ومقامات الخطابة والترسّل تقتضي الصنعة في الكلام لأنّ المكتوب ينبع عادة من كدّ الرويّة ويتّسع فيه الكلام ويصاحبه التحقيق والتحكيك، خلافا لمقام السّجال بجميع أشكاله (المخاصمات والمناقلات والمفاوضات) فإنّه يقتضي الارتجال الشفوي وعفو البديهة واختزال القول. ولكلّ مقام من هذه المقامات ألفاظه المناسبة له، «فقبيح بالخطيب أن يقوم بخطبة العيد أو يوم السّماطين أو على منبر الجماعة أو في سدّة دار الخلافة أو في يوم جمع وحفل إمّا في إصلاح بين العشائر واحتمال دماء القبائل واستلال تلك الضغائن والسّخائم فيقول كما قال بعض مَن خطب على منبر ضخم الشأن رفيع المكان: «وأخرجه الله من باب اللّيسيّة فأدخله في باب الأيسيّة» (البيان١/١٤٠) ... فالليسية والأيسيّة من مصطلحات الفلاسفة القدامى وربّما استخدمها بعض المتكلّمين في رسائلهم لكنّها لا تتناسب مع مقام خطبة يوم العيد أو حفل أو إصلاح بين العشائر، فهما لفظان لا يتلاءمان مع هذه المقامات المذكورة وربّما يكون أثرها في السامعين سيّئا للغاية، بل حتى في المتكلّمين منهم الذين يستعملون مثل هذه الألفاظ في مقامات أخرى مخالفة للمذكورة فكيف بغير المتكلّمين. وقد وصف الجاحظ هذا الأثر السلبيّ فقال: «فكان إبراهيم بن السنديّ يطير شِقَقا وينقدّ غيظا. هذا وإبراهيم من المتكلمين والخطيب /الذي قال في خطبته: «وأخرجه الله من باب اللّيسيّة فأدخله في باب الأيسيّة»/ لم يكن من المتكلّمين» (نفسه)، ثمّ بيّن الجاحظ المقامات التي تصلح فيها هذه الألفاظ، وربطها بالمقاصد والجنس الأدبي الذي تندرج فيه فأقرّ استخدام أبي نواس لها في بعض أشعاره «على وجه التظرّف والتملّح» (نفسه، ١/١٤١)، لأنّها أصبحت في شعره من علامات الأدبيّة.

وتحدّث عن علاقة اللّفظ بقائله والعلامة بمستعملها، واشترط المناسبة بينهما: فإذا كان الأعراب «أصحاب تقعير وتقعيب وتشديق وتمطيط وجهورة وتفخيم»، فإنّ «لأهل المدينة ألسنا ذلقة وألفاظا حسنة وعبارة جيّدة». وإذا كان اللّحن يُستملح من الجواري الظّراف والكواعب النّواهد، فإنّه يستهجن من «أرباب الكلام ورؤساء أهل البيان، والمطبوعين المعاودين، وأصحاب التحصيل والمحاسبة والتوقي والشفقة، والذين يتكلّمون في صلاح ذات البين، وفي إطفاء نائرة أو في حمالة، أو على منبر جماعة، أو في عقد إملاك بين مسلم ومسلمة». و«كيف

يكون كلام هؤلاء يدعو إلى السلاطة والمراء»... (ن١/٢٠١)

لقد أكّد الجاحظ ضرورة مراعاة مقتضى الحال. فممّا جاء في صحيفة بشر بن المعتمر التي نقلها الجاحظ في «البيان والتبيين» قوله: «وإنّما مدار الشرف على الصّواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكلّ مقام من المقال.»(١/١٣٦)، وفطن إلى ما ينجزه المتكلّم من أعمال لغوية أثناء التناظر قصد التأثير في المتقبّل، فاستدلّ بقول أبي شمر الغسّاني: «أقبل على فلان باللحظ واللفظ، وما الكلام إلاّ زجر أو وعيد» (نفسه).

II. «لكلّ مكان مقال»

نبّه الجاحظ أيضا على أهميّة المكان واعتبْره من العناصر المقاميّة الفاعلة في الخطاب فقال: «وليس في الأرض لفظ يسقط البتّة، ولا معنى يبور حتى لا يصلح لمكان من الأماكن» (البيان١/٩٣). وقد عنى بالمكان في هذا القول الفضاء المادّي الفيزيائي كالقصر والمسجد والدار والسوق وغيرها. لكنّ المكان الذي تجري فيه المجاوبات والمقاولات والمناظرات وهو «المحفل»، يختلف عن ذاك الذي تلقى فيه القصائد، أو الذي تلقى فيه الخُطب ورمزها المخاصر والعصي التي يمسك بها الخطيب. وقد لخّص الجاحظ ذلك كلّه في بيتين أوردهما في «البيان والتبيين» (البيان١/٣٧٠-٣٧١) في إطار مدح العرب بالفصاحة والبلاغة فقال: وقال الكميت بن زيد:

أهل التجاوب والمحا
فل والمقاول بالمخاصر
فهم كذلك في المجا
لس والمحافل والمشاعر

وإذا كان بعض الأجناس الأدبية والأنواع الخطابيّة يقتضي الإيجاز وبعضها الآخر يقتضي الإطالة، فإنّ بعض هذه الأماكن مدعاة إلى إيجاز الكلام واختصاره، وبعضها الآخر يوجب الإطالة والتوسّع، وهو ما عبّر عنه الجاحظ عند تعريف البلاغة بأنها «إصابة المعنى والقصد إلى الحجة مع الإيجاز ومعرفة الفصل من الوصل»، فبيّن أنّ الإيجاز يُحمد في أماكن، ويُذمّ في أخرى فقال: « لكلّ مكان مقال، ولكلّ كلام جواب» (الرسائل٤/١٥١-١٥٢). وقد دار عدد من

مناظرات المدوّنة في المجلس، وهو مكان يعبّر عن الفضاء السياسي «ما بين السّماطيْن»، ومن أمثلة ذلك مجلسُ المأمون الذي جرت فيه مناظرات عدّة نقلها الجاحظ، وكان ذاك المجلس بمثابة «الندوة العلميّة يتناظر فيها العلماء والفقهاء والمتكلّمون، وكانت له تقاليد في مجالس المناظرة» (أحمد أمين مصطفى، ص٣٥) . واشتهر كذلك مجلسا المعتصم والمتوكّل، هذا الذي لازمه الجاحظ طويلا، وقد ذكر ياقوت في معرض التعريف بالجاحظ «أنّه [الجاحظ] كان يحضر لمجالسة المتوكّل، فإذا أراد القيام لحاجة أخرج كتابا. وقرأه في مجلس المتوكّل إلى حين عَوْدِه إليه» (معجم الأدباء، ٥٦/٦). وذاع صيت ابن العميد والصّاحب ابن عبّاد بما يعقدانه من مجالس للتناظر، «وقد كانا يهويان المناظرات ويعقدانها في مجالسهما، وقد يكونان فيها أحد الطرفيْن المتناظريْن» (نفسه، ص٤٠)، ونقل التوحيدي مناظرات كثيرة جرت في تلك المجالس، فضلا عن مجلس ابن سعدان وغيره من خلفاء المسلمين ووزرائهم من عصور مختلفة، على أنّ «عقد المناظرات في قصور الرّؤساء لم يكن مقصورا على الخلفاء، ولا محصورا في بغداد مركز الخلافة، وإنّما هو «تقليد سَرَى في مركز الخلافة وفي الدويلات وأولع به الرّؤساء والوزراء ورجال الدّولة» (نفسه). وترتبط هذه المجالس بفترة ازدهر فيها الفكر المعتزلي الذي تبنّاه عدد من الخلفاء وشجّعوا عليه وامتحنوا المخالفين له وخصوصا في مسألة القول «بخلق القرآن» والقول في صفات الله، فانتشرت المناظرات الامتحانيّة بصفة خاصّة، وهي فترة سمّاها شوقي ضيف «العصر العبّاسي الأوّل»، هذا الذي بدأ بقيام الدّولة العبّاسيّة وانتهى مع الخليفة المتوكّل. وقد ارتبط كلّ واحد من هؤلاء الخلفاء بعَلَم من أعلام المعتزلة: فكان عمرو بن عبيد صَفِيَّ أبي جعفر المنصور وصديقه، وأبو هذيل العلاّف أستاذ المأمون، وإبراهيم النظّام متصلا بمحمد بن عليّ بن سليمان أحد أمراء العباسيّين، واستعان المهدي والرّشيد بالمتكلّمين لمناظرة الزنادقة والملحدين ومحاربتهم... «فاستقام الأمر للمعتزلة وخوى نجم التقيّة وقامت سوق البيان» مثلما قال الجاحظ، وليس البيان في هذا السياق سوى فنّ الاحتجاج والمناظرة بما هي شكل من أشكاله.

وتشير نصوص الجاحظ إلى طبيعة المجلس فليس هو مجرّد المكان الفيزيائيّ وإنّما هو الجلوس بين يدي صاحب المجلس، فيمكن أن يكون المجلس

في قصر الأمير أو الوزير أو غيرهما، ولكن يمكن أن يكون أيضا في أيّ مكان آخر يجلس فيه الوزير ويُجلس فيه المتناظريْن ومَن حضر المجلسَ. وقد نقل الجاحظ أنّ الحجاج كان يخرج إلى البادية فيرى بعض الخوارج فيأمر بإحضاره ويناظره في مسألة خلق القرآن فينعقد مجلس، إلى صاحبه ينتسب أكثر من انتسابه إلى المكان الذي أقيم فيه. فالمكان يستمدّ دلالته المقامية من الحاضرين فيه أساسا والعلاقات التي يقيمونها بينهم، ومن المنزلة التي تكون فيها الأطراف المتناظرة، والموضع الذي يفتكّه كلّ منهما ليُعليَ مقامه ويبخس مقام خصمه، أكثر ممّا يستمدّها من المكان في حدّ ذاته. والمنزلة مثلما عرّفها الجاحظ هي «حال الشيء في النفس وموقعه من القلب كالتعظيم والتفضيل، والإكبار والتبجيل»(١) (البيان١/ ٩٠). فلا شكّ أنّ الأمير يتكلّم من موقع شعوره بالقوّة والسّلطة وأنّه جدير «بالتعظيم والتفضيل، والإكبار والتبجيل»، فلذلك يفتك المبادرة ويوجّه الخطاب، لكن هل يضعه الطرف الآخر في هذا الموضع وينزّله هذه المنزلة؟ أم يلعنُه وخليفته مثلما فعل الخارجي في المناظرة التي سبقت الإشارة إليها؟. هكذا يصبح المكان دالاّ على الموضع ويختزل في سؤال كان أساس دراسة فلاهو *(Flahault, 1978, 50)* عن خصومة المواضع وهو الآتي: «حين أتكلّم مَن أكون أنا بالنسبة إليك، ومن تكون أنتَ بالنسبة إليّ؟»

إلى جانب المجلس السياسي نجد المسجد ففيه كانت تعقد حلقات التدريس، ويجري أيضا كثير من المجادلات والمذاكرات التي تتحوّل مناظراتٍ مختلفة المواضيع، وقد أشار الجاحظ كثيرا إلى مناظرات المسجديّين من البخلاء ومن غيرهم، وذكر أنّه كان يحضر تلك المناظرات ويشارك فيها أحيانا، ومن أمثلة ذلك ما جرى بين صاحب الديك وصاحب الكلب، وأثار حفيظة صديقه «العائب»، هذا

---

(١) يلتقي هذا مع ما سمّاه دارسو المحادثات في العصر الحديث «فضاء التعامل» / «الفضاء الخطابي»:

(L'espace interactif / L'espace discursif)، يقول فيون (١٩٩٢): *"Le cadre interactif ne correspond pas à la globalité des paramètres situationnels ni même à la notion du sitting, limitée au cadre physique de l'interaction, mais au rapport de places dominant". P111.*

الذي صُدِمَ بتحوّل النقاش من مسائل التوحيد والعدل إلى الموازنة بين الحيوانات والأشياء كالكلام والصمت: «وقال رجل من أهل الشام: كنتُ في حلقة أبي مسهر في مسجد دمشق فذكرنا الكلام وبراعته والصمت ونبالته...»، ثمّ قال في خبر آخر: «وأتى [إياس بن معاوية] حَلقة من حَلَق قريش في مسجد دمشق، فاستولى على المجلس ورأوه أحمر دميما باذّ الهيئة ... قالوا له: أتيتنا في زيّ مسكين تكلّمنا بكلام الملوك.» (البيان ١/٩٨)

وفي المسجد «تدور مناظرات بين المتكلّمين وأهل الملل الأخرى، وبينهم وبين المحدّثين، وبين طوائف المتكلمين ممّا كان يُراد به تقرير المذهب والاحتجاج للرّأي...» (الحاجري١٩٦٠، ١٠٦).

على أنّه لم يلبث أن اختزل دور المسجد في التدريس والمذاكرة خصوصا بعد أفول نجم الاعتزال وعلم الكلام زمن التوحيدي والقضاء على تلك المجادلات العقديّة وملاحقة القائمين بها أو المشاركين فيها. وقد وجدنا في إحدى المناظرات التي نقلها التوحيدي تحديدا واضحا لدور المسجد في هذه الفترة وإشارة إلى تخلّصه من نشاط المناظرة وتمحّضه للتدريس، «قال أبو سعيد السيرافي لمناظره متى بن يونس القنائي: «إذا حضرت الحلقة استفدت، ليس هذا مكان التدريس هو مجلس إزالة التلبيس»، فميّز بين مكان التناظر (المجلس) حيث يتكافأ الطرفان ويتناقشان من موضع واحد ولغاية واحدة (إزالة التلبيس)، وبين مكان التدريس حيث يحتلّ السيرافي منزلة أعلى وأرفع يبثّ المعرفة من موضع الملمّ بها والناشر لها، ويكون كلامه تفسيرا وشرحا وتوضيحا، ويكون متّى في منزلة أقلّ يتلقى المعرفة من موضع الجاهل بها الباحث عنها. والطريف في هذا القول في رأينا هو التمييز بين المكان والمجلس، فليس كلّ مكان يضمّ حوارا ونقاشا مجلسا تناظريّا. إنّ المجلس التناظري مكان يحفل بعناصر من أبرزها المتناظران والحَكَم والحاضرون فيه «النظّارة»، فضلا عمّا يُتاح فيه من رفع صوت وصياح وإشارة وحركة ممّا لا يباح في مكان التدريس الذي هو في العادة المسجد، لما له من قداسة في النفوس، ولطبيعة العلاقة بين المعلّم والمتعلّم إذ لا يتجرّأ التلاميذ على شيوخهم بالمعارضة والمنازعة مثلما هو الشأن في مجلس أبي سليمان المنطقي ويحيى بن عدي ممّا نجده في «مقابسات» التوحيدي. وهكذا يضحي المجلس محفلا للتناظر له خصوصيّاته ومميزاته التي تجعله ملائما للتناظر.

ولئن انتشرت المناظرات في هذه «الفضاءات المنظمة» كمجالس الأمراء والوزراء وحلقات المتكلمين من المساجد، فقد دارت مناظرات كثيرة في «فضاء عفويّ» (الزيدي ٢٠٠٠، ٥٤٨) كالبطاح والدّور، منها ما نقله الجاحظ من مناظرات في دار البخيل ابن أبي المؤمّل الذي يستضيف أصحابه ثمّ يبخل عليهم بالخبز، فالمكان الواحد جمّع الكرم والبخل، ولم يكن من الممكن أن يجري حوار في شأن الخبز في غير هذا الفضاء، فالمأدبة سرعان ما تحوّلت دون قصد مجلسا للتناظر، أمّا إذا قصد البخيل جمع الضيوف للأكل ولمناظرتهم في إسرافهم وسوء تقديرهم وتدبيرهم في شأن الخبز فقد أصبح المجلس حينئذ محفلا تناظريّا.

وذكر التوحيدي أيضا مناظرات حضرها بنفسه في بعض الدّور منها قوله في رسالة السقيفة محدّدا إطارها: «سمرنا ليلة عند القاضي أبي حامد بن بشر المروروزي العامري ببغداد في دار ابن حبشان في شارع الماذيان فتصرّف الحديث فيه كلّ متصرّف... فجرى حديث السقيفة وشأن الخلافة فركب كلّ منّا متنًا وقال قولا ونزع إلى فنّ...» (الشيخ ١٩٨٣، ٣٢٥)، ولكنّ هذه الدقّة في تحديد الأطر المكانية والزمانيّة والإيهام بحقيقة الحدث التناظري وروايته، لم تكن إلاّ دليلا على الاختراع والوضع فقد تبيّن لنا أنّ الرّسالة اخترعها أبو حيّان بأسلوبه وطريقته في التأليف. لقد حرص الكاتب على تدقيق المكان والزمان، وليس هو بالمؤرّخ، فالمقام بدوره تخييليّ يقوم علامة على أدبيّة المناظرة الواردة في الرّسالة بين أبي بكر وعليّ، وبين عمر وعليّ. ويصوّر لنا هذا المكان الثالث فضاء سمّاه طه الحاجري (١٩٦٠، ١٠٦) «الأندية الأدبيّة» وتكون في الدّور الخاصّة أو في دكاكين الورّاقين التي تحدّث عنها الجاحظ والتوحيدي والتي كانت فضاء يسمح بالتقاء الفلاسفة الملحدين والأدباء الماجنين واللغويين وكثيرا من اليهود والنصارى والمجوس «وقد حكى أبو عثمان الجاحظ أنّه كان يخرج هو وفلان وفلان من أئمّة المتكلّمين كأبي إسحاق النظام يلتمسون الرّياضة ويبتغون الحديث ويتناظرون في مسائل الكلام» (نفسه، ص٤٢)، وحلّت هذه الأندية محلّ أسواق العرب التي «كانوا يتناشدون فيها ويتحاجّون ويتحادّون» ومن أشهرها عكاظ والمربد. (الإمتاع١/٨٥)

وكثيرا ما يقترن المكان بالزمان، فيقع الإلماع إلى الظرف الزماني بطريقة

تخوّل لنا تبيّن متين علاقة بين الخطاب وزمانه، ومن نماذج ذلك ما جاء على لسان أبي إسحاق «قال: قالت الدّهريّة في عالمنا هذا بأقاويل...»، ففي عبارة «العالم» إشارة صريحة إلى الفترة الزمنيّة التي أشرنا إليها عند الحديث عن المكان، وهي الفترة التي نشط فيها التناظر بين المعتزلة وخصومهم في الدّين ومنهم الدهريّون، وقد نقل الجاحظ مناظرات أبي إسحاق إبراهيم النظام في الجزء الخامس من كتاب «الحيوان» للدهريّين، وناظرهم هو بنفسه في عدد من رسائله. فالعصر عصر التنوّع الديني والمناظرات وجه من وجوه الحوار بين تلك الأديان، ولقد كان للمعتزلة و«لعلم الكلام فضل كبير في المنافحة عن مبادئ العقيدة والذود عن أصول الدّيانة» (النويري ٢٠٠١، ٣٤)، فكانوا يناضلون عن الدّين بحجج عقليّة تستند كثيرا إلى المنطق والقياس، وقد استعان بهم عدد من الخلفاء في محاربة مطاعن الدّهريّين في القرآن والشريعة، وتحدّث عن ذلك عدد من دارسي التاريخ الإسلامي عموما والمعتزلة خصوصا والجاحظ بصفة أخصّ، وقد سبق أن أشرنا إلى تلك الدّراسات في الباب الأوّل من البحث عندما قدّمنا المناظرات وقرّاءها.

وهكذا تنوّعت المجالس واختلفت باختلافها الأنواع الأدبيّة التي تنزلت فيها المناظرات، بل أضحى للمجلس سلطة بالغة وتأثير مهمّ في سير العمليّة التخاطبيّة. إذ ليست المذاكرة كالمناظرة أو المحاكمة، وليس الحوار المنعقد بين طرفين في مجلس مغلق كالبلاط مثل الحوار المنعقد علنا وعلى الملأ، ولا الحوار المباشر مثل الحوار المنقول، ولا الشّفويّ مثل المكتوب، ولا الحوار الذي ينطق فيه المرء باسمه مثل الحوار الذي يُنتدب فيه المرء ليتكلّم باسم غيره سواء أكان الغير فردا أم مؤسسة، كائنا مجرّدا أم محسوسا.

المكان	العلاقة	الفنّ الأدبي	المقام الخطبي
البلاط	مجلس إمتاع ومؤانسة	مسامرة	تثبيتي
الأندية الأدبية (المسجد / الدّور)	مجلس مذاكرة ومدارسة	مفاضلة	تثبيتي
القصر	مجلس مبارزة ومنافسة	مساجلة	مشاجري
القصر	مجلس امتحان ومساءلة	محاكمة	قضائي

يوضّح هذا الجدول أنّ المكان يستمدّ أثره في الخطاب من خلال العلاقة التي ينشئها المتحاوران فيه فيما بينهما من ناحية، ومع صاحب المجلس من ناحية أخرى. وهي علاقة تتطوّر بتطوّر الحوار وتقدّمه من وحدة إلى أخرى. وهي أيضا التي تحدّد الجنس الأدبي الذي ترد فيه المناظرة. فكلمة «المجلس» تختزل هذا التنوّع في العلاقة: ذلك أنّ مجلس المذاكرة والمدارسة يقتضي جنس المفاضلة القائمة على المدح والذمّ، التي تسود في خطابها علاقة تعاون وتأدّب، وتحقق وظيفة معرفية، فيكون الأدب معها تلقيحا للعقول وتغذية للألباب. وكذلك شأن مجلس الإمتاع والمؤانسة ففيه تجري مسامرات لها وظيفة ترفيهيّة، ويكون الأدب فيها للإمتاع يحقق الترفيه والتسلية بعد الكدّ والنصب.

لكن بخلاف ذلك يكون المجلس السياسي إمّا للمبارزة والمنافسة ويرتبط بجنس المساجلة التي تكون لها وظيفة تأثيريّة ويوظف الأدب فيها للإقناع وتغيير للسلوك، وإمّا للامتحان والمساءلة ويرتبط بجنس المحاكمة التي تكون لها وظيفة تأثيريّة أيضا ويكون الأدب فيها وسيلة لتغيير الكون.

وفي كلّ هذه المجالس يحضر طرف ثالث له شأن كبير في سير الحوار بين المتناظرين تعبّر عنه عبارة تواترت في المدوّنة وهي عبارة «النظّارة» وتعني «القوم ينظرون إلى الشيء» (ابن منظور، مادّة (ن، ظ، ر)).

III. المناظرة والنظّارة

لعلّ من أبرز العناصر المقاميّة المميزة للمناظرة أنّها تجري بحضور عدد من الأطراف تختلف عددا ووظيفة. فممّن يحضر المحفل التناظري السلطان والوزير صاحب المجلس والحكم، وقد يحضر آخرون فيهم الشاعر والمتفلسف والكاتب وغيرهم. وهم يشتركون في تمثيل الطرف الثالث في المناظرة يحضر تصريحا في مثل هذا المحفل وضمناً في المناظرات الترسّليّة حين يخاطب الكاتب صديقا مجهولا يزعم أنّه طلب منه أن يكتب له الرّسالة، فيجعل منه قادحا من خارج النصّ على تأليف الرّسالة. ولعلّ المناظرة التي جرت في مجلس الوزير ابن الفرات بين السيرافي ومتى بن يونس حول المنطق والنحو من أوفى النماذج على ذلك، فقد بدأت بمقطع افتتاحي يحدّد المقام: «لمّا انعقد المجلس سنة ست وعشرين وثلاثمائة، قال الوزير ابن الفرات للجماعة -وفيهم الخالدي وابن

الأخشاد والكتبي وابن أبي بشر وابن رباح وابن كعب وأبو عمرو قدامة بن جعفر والزهري وعلي بن عيسى الجراح وابن فراس وابن رشيد وابن عبد العزي الهاشمي وابن يحيى العلوي ورسول ابن طغج من مصر والمرزباني صاحب آل سامان-: ألا ينتدب منكم إنسان لمناظرة متّى في حديث المنطق، فإنه يقول: لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به، واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده، فأطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه. فأحجم القوم وأطرقوا قال ابن الفرات: والله إن فيكم لمن يفي بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه وإني لأعّدكم في العلم بحاراً، وللدين وأهله أنصاراً، وللحق وطلابه مناراً، فما هذا الترامز والتغامز اللّذان تجلون عنهما؟».

في هذا المقطع اهتمّ التوحيدي أيضا بعناصر المقام مكانا وزمانا وأفاض في الحديث عن الحضور «النظّارة» بعبارة الجاحظ. والحضور نوعان في هذه المناظرة: الوزير ابن الفرات وهو صاحب المجلس والدّاعي إلى المناظرة، له المنزلة الأعلى في نفوس الحاضرين تخوّل له التحامل منذ البداية على أحد المتناظرين وهو هنا متى بن يونس، والتدخّل في الحوار ومناصرة الطرف الثاني وهو السيرافي لمزيد «تبكيت متّى وإفحامه»، فقال مناصرا السيرافي: «أيّها الشيخ الموفق أجِبْهُ بالبيان عن مواقع «الواو» حتى تكون أشدّ في إفحامه...»، وقال في وحدة موالية من المناظرة: «تمّم لنا كلامك في شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس والتبكيت عاملا في نفس أبي بشر» (الإمتاع/١ ١١٨-١١٩). وهو بهذا القول يقوم بتوجيه الحوار وجهة تحدّد مقاصده.

إنّ الوزير ابن الفرات وهو صاحب المجلس عبارة عن طرف ثالث مباشر في المناظرة يوليه الطّرفان المتناظران أهميّة في حوارهما، وخصوصا السيرافي الذي حرص على مراعاة انتظار الأمير وتوقعاته، لأنّه هو الذي اقترح المناظرة.

أمّا الحضور/ النظارة فهم الطرف الثالث غير المباشر، يمثلون كالوزير حَكَما ضمنيّا، يسعى الطرفان إلى استدراجه ليحكم لِفائدته، فيجيب بما يلبّي انتظاراته وتوقعاته، وبما يتناسق مع كفاءته الموسوعيّة والبلاغية وتوجّهاته المذهبيّة والإيديولوجيّة، وقد رسم لهم صورة تركّبت من معطيات ثلاثة: المعرفي والدّيني والأخلاقي، وهذا يخوّل لهم أن يكونوا ممثّلين للسلطة المعرفية في

عصرهم وسنوسّع تحليل هذه الصورة في الفصل الثاني من هذا الباب.

VI- المتناظران

يعتبر هذا العنصر المَقامي أساسيّا في كلّ حوار، وفي الحوار التناظري بصفة خاصّة. فالمتناظران هما الطرفان الأساسيّان في الخطاب. عنهما يصدر الكلام، والمناورات الخطابيّة، ويمكن دراستهما في بعديْن ومستوييْن: الشخصيّة المرجعيّة وخصائصها، والشخصيّة في جانبها التعاملي وذلك من خلال علاقاتها بالأطراف الأخرى وأهمّها الخصم والطّرف الثالث.

وسنكتفي في هذا الفصل بالجانب الأوّل، فنذكر ما اشترطه الجاحظ والتوحيدي في المتناظريْن وما رسماه لهما من صُور تأسّست على سمت مألوف وهيئة معروفة في السكون والحركة، بما يساعد على توضيح المحفل التناظري، أمّا الجانب التعامليّ فسنتعرّض إليه بمزيد التحليل في الفصل الثاني من هذا الباب.

لقد تحدّث الجاحظ طويلا عن هيأة الخطيب والمناظِر، ووصف لباسه فذكر هو والتوحيدي الكسوة السّلطانيّة والخفّيْن الدمالقين والعمامة ذات الكور... ووصفا ملامح وجهه وبالتحديد اللّحية وعدّدا آداب المناظرة، ولكنّنا سنكتفي من ذلك كلّه بعنصريْن كان لهما في خطاب المناظرات دور كبير، بل إنّهما ممّا اختصّت به المناظرة دون غيرها من أشكال الحوار، ونعني بهما «حركة اليد وارتفاع الصّوت»، وقد خيّرنا أن نوسّع الحديث عن الحركة لتشمل كلّ إشارة يأتيها أحد المتناظرين، وعن الصّوت ليشمل كلّ صوت يصدر عنهما.

VI، ١ الحركة / الإشارة

اعتبر الجاحظ الإشارة رديف اللفظ في التواصل والبيان والتبيين، فنصح المناظر بأن يُقبل على خصمه «باللّفظ واللّحظ» معا، ووصف ملامح وجهه وسمته وصفا ينسجم مع هذا الفضاء المخصوص الذي يجري فيه التناظر، ويدلّ على شكل احتفاليّ.

فللمناظرة فضاء تجري فيه يضمّ صاحب المجلس والمتناظريْن والحكم والجمع الغفير من النظّارة، فهي تجري «يومَ جمع وحفل» (البيان١/١٤٠)، هو

جمع للمتباريين المتنافسين وللشاهدين على انقطاع أحدهما وفلج الآخر، وهو يوم حفل بالانتصار والهزيمة معا، وقد يتحوّل إلى احتفال بإعدام الخصم «باللّسان أو بالسّنان» أو بهما معا.

ومع ذلك فقد حرص الجاحظ والتوحيدي على تحديد آداب يقع الالتزام بها، ولا يخرج المناظر عنها، وإلاّ عُدّ مهزوما مغلوبا على أمره، ودخل خَرقه لتلك الآداب في علامات العيّ والحصر، يقول الجاحظ في شاهد نظري: «فإن تكلّفا /العيُّ والحَصِرُ/ مع ذلك مقامات الخطباء وتعاطيا مناظرة البلغاء تضاعف عليهما الذمّ وترادف عليهما التأنيب». (البيان ١/١٢)

ولا يتحرّج أحد المناظرين من تنبيه خصمه إلى خروجه عن تلك الآداب، ومطالبته بالعودة إلى سابق سلوكه الذي يضمن التعاون وتواصل الحوار الخلافي بينهما. وقد أورد التوحيدي مثل هذا الاعتراض على لسان عزّ الدولة وهو يناظر ابن الزيّات المتكلّم فقال:

وقال (عز الدولة) لابن الزيات المتكلّم يوماً في مناظرته: لا تعبثْ بلحيتك.

فقال ابن الزيات: وما عليك منها؟ هي لحيتي.

قال: أنا سلطان.

قال: أَفي عهدك النظر في لحيتي؟

قال أصحابنا: بل قال له: أنا سلطان، وإذا خرجتَ من عندي ولحِيتك على غير الشكل الذي دخلت عليّ به ظنّ الناس أني ظلمتك فيها عند المناظرة والخلاف، وأنا أحبّ صيانتك وصيانتي عند الناس بسببك.» (أخلاق الوزيرين، ص٥٣)

يستفاد من الشاهد أنّ العبث باللّحية في مجلس السلطان وعند المناظرة ضربٌ من الخرق وعدم التعاون في مواصلة الحوار الخلافي بين الطّرفين، لذلك احتجّ «السلطان» عزّ الدولة ليُرجع مناظِره ابن الزيّات المتكلّم إلى السّنن المألوفة، وهي التي حدّدها الرّاغب الأصفهاني في «محاضرات الأدباء» (١/٤٥) فقال: «اجتمع متكلّمان فقال أحدهما: هل لك في المناظرة؟ قال: على شرائط: ألاّ تغضب ولا تعجب ولا تشغب ولا تحكم ولا تُقبل على غيري وأنا أكلّمك، ولا تجعل الدّعوى دليلا ولا تجوّز لنفسك تأويل آية على مذهبك إلاّ جوّزت لي تأويل مثلها على مذهبي، وعلى أن تؤثر التصادق وتنقاد للتعارف»

إنّ العبث باللّحية خَذلَ السّلطان وهو أحد المتناظريْن، فعدّه عرقلة للحوار، وتعبيرا عن العجز والشعور بالغلبة، فابن الزيّات أخلّ بمبدأ التعاون (*Principe de coopération*) وعمد إلى الخذلان. وهذا المبدأ من أهمّ أصول الحوار التناظري بالذات، وقد نبّه عليه محمد الشاوش فقال: «يوجد على طرف نقيض من الأصل الذي ذكره الجرجاني والذي سمّيناه بالتواطؤ، ومع أصل التعاون الذي ذكره غرايس (*Grice*)، ويمكن أن نطلق عليه «أصل الخذلان أو سوء الظنّ. وليس هذا الأصل بأقلّ أهميّة من مقابله، بل إنّه الأصل في ضروب كثيرة من الكلام وبالخصوص متى قام على المناظرة والحجاج، فمخاطبُك خصمُك، وخصمُك أقربُ إلى سوء النيّة وسوء الظنّ بك من حسنهما.» (٢/٩٤٠)

إنّ المناظِر يحتال لإخفاء عجزه، ومشطُ اللّحية في مجلس السلطان يدخل ضمن هذه الخطّة الضمنيّة لإخفاء الارتباك والعجز عن الجواب المفحم، وقد نبّه الجاحظ على شناعة هذا الصنيع في الخبر الذي أورده عن أبي داود بن حريز فقال: سمعت أبا داود بن حريز يقول وقد جرى شيء من ذكر الخطب وتحبير الكلام واقتضابه وصعوبة ذلك المقام وأهواله فقال: تلخيص المعاني رفق والاستعانة بالغريب عجز والتشادق عن غير أهل البادية بُغض والنظر في عيون الناس عيٌّ، ومشط اللّحية هلكٌ، والخروج ممّا بُني عليه أوّل الكلام إسهاب» (البيان١/٤٤)

وفي هذا الإطار ذاته يندرج حديث الجاحظ والتوحيدي عن الحركة أثناء التناظر، وتحديدا حركة اليد، وهي وإنْ كانت غالبة على الكلام فإنّها تشترك مع مشط اللّحية في التعبير عن العجز ومحاولة صرف نظر الحاضرين عمّا وقع فيه من إرباك وتأزم. ولكنّ الذي يهمّنا هنا أنّ الإشارة باليد مصاحبة للحوار التناظري ولا تنفصل عنه بل لا يمكن الاستغناء عنها وقد ضرب الجاحظ مثلا على ذلك للاستدلال على اقتران التناظر بحركة اليد وهو خبر أبي شمر مع النظّام فقال: «وكان أبو شمر إذا نازع لم يحرّك يديه ولا منكبيه ولم يقلّب عينيه... وكان يقول: ليس من المنطق أن تستعين عليه بغيره، حتى كلّمه إبراهيم بن سيّار النظام عند أيّوب بن جعفر فاضطرّه بالحجة وبالزيادة في المسألة حتى حرّك يديه وحلّ حبوته» (البيان١/٩١)

بيّن الجاحظ سبب التحوّل الذي طرأ على أبي الشمر، وهو ناتج عن تغيّر في المقام وتحديدا تغيّر علاقته بالطرف المقابل أو الخصم. ففي المحاورة مع

التلاميذ لا يضطرّ إلى الحركة إذ يغيب المنازع والخصم. فالتلاميذ يوقّرونه ولا يتجرّؤون عليه بالمعارضة والمخالفة، «فلمّا طال عليه توقيرُهم له وتركُ مجاذبتهم إيّاه وخفّت مؤونة الكلام عليه نسي حال منازعة الأكفاء ومجاذبة الخصوم» (نفسه). أمّا في المناظرة مع النظام أو غيره من المتكلّمين فكان يحلّ في مقام المعارضة والمنازعة، وهي حال تقتضي «حركة اليد وحلّ الحبوة» نظرا إلى التحوّل من «حال المؤانسة إلى حال المنافسة»، إذن فتغيّر المواضع والعلاقات كان مؤثرا في طبيعة الخطاب بين تلك الأطراف التي تتحاور مع أبي شمر.

ويستفاد من ذلك كلّه أنّ حركة اليد من مميّزات الخطاب السجالي بأشكاله المختلفة، وقد ذكر منها منازعة الأكفاء ومجاذبة الخصوم مستخدما لفظ الحال دلالة على المقام، وقد سبق أن رأينا في الباب الأوّل من البحث أنّها مصطلحات مختلفة عبّر بها الجاحظ عن فنّ المناظرة. فليس الوّقار والتعاون ممّا يلازم مثل هذا الخطاب القائم في الأصل على الخلاف وما يقتضيه من صراع بالكلمات يستعان فيه بحركة اليد ورفع الصّوت. صراع يظهر أوّل ما يظهر في المواجهة بين الطّرفين والمواقع التي يفتكّانها أو يتنزّلان فيها. فالمواجهة تتمّ في مستوى المقام قبل المقال، والمناظِر يجلس أمام مناظره، حتى يتحقق التكافؤ ويكونا متناظريْن متكافئيْن يُقبل أحدهما على الآخر «باللّحظ قبل اللّفظ»، فتكون «الحِداق في الحداق» وتقرب الوجوه من الوجوه، وذاك ما لا يُتاح في مقامات خطابيّة أخرى كالخطبة على المنبر حيث يرتفع معها الخطيب على مخطوبيه باستثناء خطبة النكاح. وقد أكد الجاحظ ذلك في تعليق نسبه إلى ابن المقفع يتّصل بخبر الخليفة عمر بن الخطّاب الذي شكا من هول المقام في خطبة النكاح وميّزها من خطبة المنبر مفرّقا بين المقاميْن، فقال ابن المقفع: «...لا أعرفه إلاّ أن يكون أراد قرب الوجوه من الوجوه، ونظر الحِداق من قرب في أجواف الحداق ولأنّه إذا كان جالسا معهم كانوا كأنّهم نظراء وأكفاء، فإذا علا المنبر صاروا سوقة ورعيّة» (نفسه، ١١٧/١)، فالعلاقة بين الطّرفين اختلفت باختلاف المقام، وتحديدا باختلاف المواقع. وذلك ما يمكّن أيضا من تحديد الفرق بين المناظرة التي تقتضي المواجهة، والخطبة التي تقتضي رفعة الخطيب على مخطوبيه. لكنّ الإشارة مقترنة أيضا برفع الصّوت باعتبارهما علامتين من العلامات الدّالة والمعبّرة عن المعاني والمقاصد.

VI ـ ٢ رفع الصوت

وصف أبو حيّان التوحيدي الحال التي تصاحب الحوار بين المتناظرين في عدد من المواضع في حديث نظريّ يكون تعليقا تارة أو تعقيبا أو أثناء الحوار ذاته. وقد اهتمّ كثيرا بما أكّده الجاحظ من أهميّة الحركة ورفع الصوت في الحوار السّجالي.

وقد صاحب رفع الصّوت عددا من المناظرات نذكر منها المناظرة التي جرت بينه وبين ابن عبيد الكاتب حول البلاغة والحساب، وهي تفتتح بهذا المقطع: «ولما عدت إليه في مجلس آخر، قال /الوزير ابن سعدان/: سمعت صياحك اليوم في الدار مع ابن عبيد، ففيم كنتما؟»

إنّ الصياح علامة على طبيعة المناظرة ونوع الحوار الذي دار بين طرفيها، وتدلّ هذه العلامة على الانفعال واحتداد النقاش من جهة، وعلى الانتصار والغلبة أيضا، فالصياح علامة تقوّي الحجة، وهو يساهم في إجبار الخصم على التراجع والتقهقر. ويؤكّد هذا كلام أبي حيّان مجيبا الوزير ابن سعدان: «ما قام من مجلسه إلا بعد الذلّ والقماءة، وهكذا يكون حال من عاب القمر بالكلف، والشمس بالكسوف، وانتحل الباطل ونصر المبطل، وأبطل الحق وزرى على المحق». فبالصّياح نال من خصمه وأراق ماء وجهه وأجبره على التراجع والانكسار. والصياح بهذا المعنى ضرب من التعنيف والتسلّط يمارسه أحد المتحاورين ضدّ الآخر من موضع سلطة مّا قد تكون معرفيّة - ثقافيّة كما هو الشأن في هذه المناظرة، وقد تكون سياسيّة كما هو الشأن في ما جرى بين التوحيدي والوزير ابن عبّاد، قال: «فصاح /ابن عبّاد/ بحلق مشقوق: اقعد فالورّاقون أخسّ من أن يقوموا لنا... قال هذا وقد لوى شدقه وشنج أنفه وأمال عنقه واعترض في انتصابه وانتصب في اعتراضه وخرج في تفكّك مجنون قد أفلت من دير جنون والوصف لا يأتي على كنه هذه الحال لأنّ حقائقها لا تدرك إلا باللحظ ولا يأتي عليها اللفظ» (عن ياقوت الحموي ٥/٣٩٢). وتبرز أهميّة هذا القول في أنّه يقوم علامة على المقام المرجعيّ المجهول. فالسّارد يصف صوت خصمه ويحاكي ما فيه من غنّة الأعاجم ورطانتهم عند الكلام من ناحية، وما فيه من صلف وتعالٍ وتصعير خدّ من ناحية أخرى. والملاحظ أنّ أبا حيّان كان في الأولى القائم بفعل الصياح وفي الثانية ضحيّة الصياح، وهو يبرّر الصياح

في المقام الأوّل ويشرّعه، وفي الثاني يستخفّ بصاحبه ويسخر منه. والمهمّ أنّ الصياح المصاحب لنوع من المناظرات لا يقلّ تأثيرا عن الأمر والاستفهام والدّعاء. فصياح ابن عبّاد أثار في التوحيدي التعجّب فالضحك قال: «فغلب عليّ الضحك واستحال الغيظ تعجّبا من خفته وسخفه». (نفسه)

ولكن يمكن أن يحدث رفع الصوت والصّياح تأثيرا آخر مخالفا فيكون علامة على الزّهو والانتشاء يساهم في دعم وجه الذات السلبي للمتكلّم لا في جرحه وإراقة ماء وجهه والاعتداء عليه، ففي مناظرة أخرى بينه وبين ابن عبّاد أيضا أشار التوحيدي إلى رفع الصوت والصّياح باعتبارهما علامة على الزّهو والانتشاء فقال: «فلمّا وفيتُ الشعر ورويتُ الإسناد وريقي بليل ولساني طلق ووجهي متهلّل وقد تكلّفت وأنا في بقيّة من غرب الشباب وبعض ريعانه وملأت الدار صياحا بالرّواية والقافية فحين انتهيت أنكرت طرفه وعلمت سوء موقع ما رويت عنده... وانتهى الحديث من غير هشاشة ولا هزّة ولا أريحيّة بل على اكفهرار وجه ونبوّ طرف وقلّة تقبّل» (نفسه، ص٣٩٤)، تكمن أهميّة هذا الشاهد في تصويره الدّقيق لحال المتكلّم [أنا] وحال المتقبل [هو] ولطبيعة العلاقة بينهما، فقد خذل المتقبل المتكلّم وخيّب انتظاراته ومحا الصورة الافتراضيّة التي رسمها له مسبقا: صورة الأمير العربيّ الذي يطرب للأدب والشعر، وألقى في روعه صورة الفارسي الذي لا يفهم الشعر ولا يطرب له. ولقد برع السّارد في تصوير خصومة المواضع من خلال المقابلة بين الذات منتشية بإنشاد الشعر للأمير على عادة العرب ملتزمة بمستلزمات هذا المقام وتقاليد الإنشاد عامّة من وقوف ورفع صوت بما من شأنه أن يرفع من مقام هذا الوزير ومن شأن مجلسه وبلاطه، وبين المتقبّل منكرا لذلك كلّه ممتعضا منه، وأتقن أكثر في المقابلة بين المتقبّل الأنموذجيّ المنشود الذي كان مرتسما في ذهن المتكلّم لحظة الشروع في إلقاء الشعر وكان له حافزا على التألّق في هذا الدّور، وتُمثله صورة ابن عبّاد الافتراضية: الوزير الراعي للأدب وأهله، وبين ابن عبّاد الذي استاء وغضب وشرع يذمّ خصمه، وكم كان التوحيدي رائعا حين نقل بعض ذمّه بلسانه، لكنه سرعان ما استدرك معتذرا: «وأنا أكره أن أروي ذمّي بقلمي» (نفسه)، في حين أطال ذمَّ خصمه «بما لم يُسمع إلاّ منه» (ياقوت الحموي مرجع سابق)، وهو وصف يهدم صورة الأمير الذي يقيم محافل الأدب والتناظر، ويؤسّس مكانه

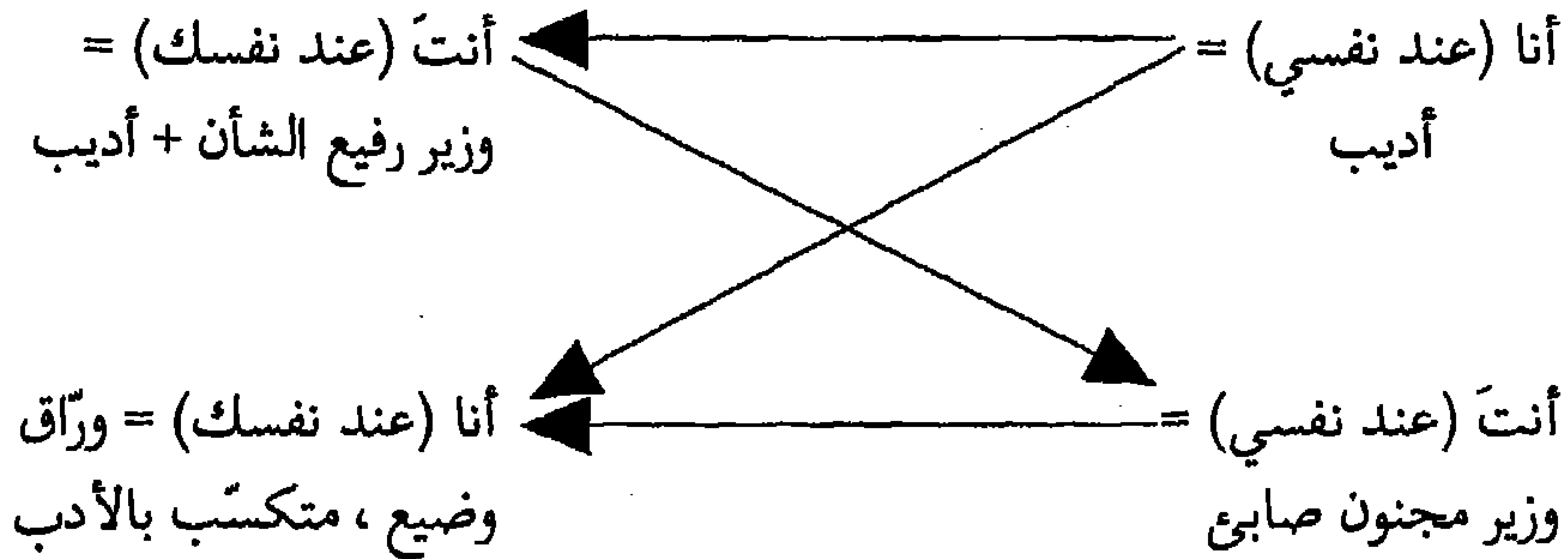
صورة أمير أعجميّ قد صبأ «مجنون قد أفلت من دير جنون». وقد حاولنا التعبير عن ذلك من خلال هذا الرّسم الذي استوحيناه من دراسة فلاهو (م س، ٧٠) للعلاقة بين طرفي المحادثات.

١) الصورة الأولى:

التوحيدي: أنا= أديب / ابن عبّاد: هو = وزير رفيع الشأن + أديب

٢) الصورة الثانية:

ابن عبّاد: هو = وزير مجنون صابئ / التوحيدي: أنتَ = ورّاق وضيع، يدّعي الأدب.



يستفاد ممّا سبق أنّ رفع الصوت والصّياح في التناظر علامة من أبرز وظائفها:

* إجبار الخصم على التراجع
* تنزيل الذات في موضع أرفع وتخويله سلطة أقوى، ورسم صورة إيجابيّة تدلّ على الانفعال المرتبط بالنشوة والطّرب والإمتاع، فيضحى علامة من علامات الأدبيّة.
* تنزيل الخصم في موضع أدنى وافتكاك المبادرة منه، ورسم صورة سلبيّة تدلّ على الانفعال المرتبط بالعنف في الكلام وحبّ التسلّط والغلبة فيصبح علامة على الضعف والانقطاع من حيث أراد أن يكون علامة على التغلّب والانتصار.
* المسّ من وجه الذات السلبي
* اختراق وجه الذات الايجابي

والحاصل أنّ حركة اليد ورفع الصّوت معا يندرجان ضمن حديث الجاحظ ومن بعده التوحيدي عن الإشارة عامّة وأبعادها السيميائيّة، قال الجاحظ: «فأمّا

الإشارة فباليد وبالرّأس وبالعين والحاجب والمنكب إذا تباعد الشخصان وبالثوب وبالسّيف، وقد يتهدّد رافع السوط والسيف فيكون ذلك زاجرا رادعا ويكون وعيدا تحذيرا. والإشارة واللّفظ شريكان ونعم العون هي له ونعم الترجمان هي عنه وما أكثر ما تنوب عن اللّفظ وما تغني عن الخطّ... وفي الإشارة بالطّرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح موقف كدر ومعونة حاضرة في أمور يسترها الناس من بعض ويخفونها من الجليس وغير الجليس» (البيان١/ص٧٧)

إنّ هذا الشاهد ينبّهنا إلى عناصر أساسيّة في دراسة الخطاب، ويتردّد مثل هذا الحديث عند دارسي المحادثات في العصر الحديث لسانيّا واجتماعيّا، ومن ذلك ما قاله عالم الاجتماع ودارس المحادثات آرفينغ غوفمان (١٩٩٢، ٧): «لا ينكر أحد أنّ نظرات العين التي يُرسلها الفرد وهو يجيب عن حدث ما بحضور الآخر، وغمزا ته، وتحوّله من موضع إلى آخر، كلّ هذا يحمل دلالات مختلفة، ضمنيّة وصريحة. أمّا إذا انطلقت الكلمات فإنّ نغمة الصّوت، وطريقة افتكاك الكلمة، والانطلاق في الكلام من جديد، وتحديد الوقفات، وطريقة الإنصات أيضا، فإنّ هذا كلّه يؤدّي /الدّلالة/ بالطريقة عينها».

وهكذا يكتمل المحفل التناظريّ، بعناصره الثابتة من مكان القول وزمانه، وصورة المناظِر وكفاءاته المختلفة، وسمت المتكلّم والمتلقي وهيأتهما، وبطبيعة العلاقة بين المتناظرين والتي لا تخرج عن علاقة التعاون مثلما هو الشأن في المحاورات والمذاكرات والمقابسات، أو علاقة الخذلان مثلما نجد في المنازعات والخصومات. وكلّ هذه الأجناس تنويعات على أصل واحد هو فنّ المناظرات كما سبق أن رأينا. وإنّ دراسة المقام قد تساعد على توضيح الفروق بينها من خلال توضيح طبيعة العلاقة بين المتناظرين والمقاصد المختلفة لكلّ منهما.

على أنّه تجدر الملاحظة أنّ أهميّة هذه العناصر المقاميّة لا تقتصر على الخطاب التناظري، وإنّما هي تنزع إلى الإطلاق، ويمكن لدارس الخطاب الديني أو السياسي عامّة /متى اعتمدنا التصنيف الأغراضي للخطابات/ الاستفادة منها، ويمكن كذلك لدارس الخطابة والرّسالة /إذا عوّلنا على التصنيف الأجناسي/ الاستفادة منها أيضا. والحقّ أنّ كثيرا من الدارسين اهتمّوا بالبحث في هذه العناصر المقاميّة ودورها في الخطاب انطلاقا من دراسة فنون المحادثات في الخطاب اليوميّ، وقد استفدنا كثيرا ممّا وصلوا إليه من نتائج في

هذا المجال. فوزّعنا عناصر المقام هذه على ثلاثة محاور رأيناها قويّة التأثير في الخطاب التناظري، ولا يمكن الحديث عن مناظرة في غيابها. ضبطنا في مرحلة أولى المجلس والعناصر الحافّة به والمشكّلة لفضائه، وحاولنا رسم صورة للمحفل التناظري كما حدّدته نصوص المناظرات في الفقرات المؤطّرة للحوار أو التعليقات المبثوثة طيّه، والتي تمثل عتبات ساعدت على تسريد الحوار بضبط مقامه بعناصره المختلفة، وهي متفاوتة الحضور إذ تحضر تارة وتغيب أخرى فتصبح مضمرة يمكن استخلاصها من خلال الحوار ذاته سواء من خلال الأفعال أو الأعمال المنجزة أو الضمائر والإحالات أو الرّوابط الحجاجيّة. وهذا كلّه يوجّهنا إلى القسم الثاني من هذا الباب ونعني المقام التعاملي. وسنحاول أن نستجليَه من خلال البحث في المواجهة بين المتناظرين «باللّفظ واللّحظ»، وسنبحث من خلالها عن صور المتناظريْن والعلاقة بينهما. ثمّ ندرس حضور الطّرف الثالث عنصرا فاعلا مؤثرا غير محايد: إنْ بالقول وإن بالتحكيم.

خاتمة الفصل الأوّل: المناظرة وأدب المجالس

سعينا في هذا الفصل إلى تتبّع عناصر المقام من خلال النظر في مدوّنة البحث وبحثنا في العلاقة بينها واتضح لنا أنّها تتضافر معا مكوّنة محفلا تناظريّا يتمّ فيه الاحتفال بانتصار المحاجّ متكلّما معتزليّا أو غير معتزليّ وانكسار المحجوج شعوبيّا كان أو مخالفا في المذهب والعقيدة. وقد يكون هذا المحفل التناظري شبيها بالمحفل الخطابي الذي صوّره أرسطو في كتاب «الخطابة» ولكنّه يبقى متميّزا عنه بطبيعة العلاقة بين المتكلّم والمتلقي، والمنزلة التي يحتلّها كلّ منهما والموضع الذي يتنزل فيه رغبة أو قسرا.

وقد تبيّنا أنّ المتكلّم المعتزلي لم يكن ليمثّل رجل مناظرة ومناضلة خارج بلاط المأمون أو المعتصم أي خارج البلاط العباسي في عصره الأوّل عصر الوئام بين المؤسستيْن السياسيّة والدّينية. وتبيّنا أيضا أنّ المفاضلة بين العرب وغيرهم من الأمم لم تكن لتجري إلاّ بين عربيّ وفارسيّ أو يونانيّ ولم تكن لتُقبل خارج بلاط ابن الفرات أو ابن سعدان أي في بلاط ابن عبّاد أو ابن العميد على سبيل المثال. فللمكان والزّمان وكلّ الحضور الذين كانوا يشهدونها دور بارز في صياغة خطاب المناظرة. وللمناظرة شكل احتفاليّ يخضع لمراسم معيّنة كحضور الجمهور

وتخصيص لباس يتماشى مع المقام ويكون علامة معبّرة عن قيم صاحبه» (الزيدي٢٠٠٠، ١٦٩).

وبكلّ هذه العناصر يتكوّن أدب المجالس عامّة ومن أبرز فنونه فنّ المناظرات، ذلك أنّه ينشأ من تحويل الحوار من مقام تاريخيّ مرجعيّ إلى مقام تخييليّ، ويصبح المتناظران شخصيّتيْن تخييليتيْن تُنحت لهما صُوَرٌ مختلفة باختلاف المقام بل بتغيّر عنصر من عناصره السّابقة، وباختلاف المواقع والمواضع وما ينشأ عنها من علاقات بين الأطراف المتحاورة. ومن أدب المجالس فنّ المسامرة التي لا يميّزها عنصر الزمان فحسب وإنّما انغلاقها «بملحة الوداع» و«عبث النوم» بجفون الوزير، فيكون حدث النوم غلقا لها. وقد ألّف فيه التوحيدي كتابه «الإمتاع والمؤانسة» وضمّنه عددا من المناظرات وظفت لأهداف جديدة يصرّح بها عنوان الأثر، وتختلف هي الأخرى باختلاف المتقبل، فهي للإمتاع والمؤانسة بالنسبة إلى الوزير ابن سعدان، وهي لأغراض خفيّة لم يصرّح بها بالنسبة إلى صديقه أبي الوفاء المهندس نظرا إلى ما صاحب طلبه تدوينَ المسامرات من غموض يرجّح صحّة القول بأنّ هذا الطلب في حدّ ذاته تخييليّ يوهم من خلاله القارئ بمشروعيّة تدوين ما جرى بينه وبين الوزير ابن سعدان. والمهمّ أنّ المسامرة تنشأ في مجلس إمتاع ومؤانسة يضطلع فيها الأدب بوظيفة ترفيه الوزير وتسليته بعد الكدّ والنصب، وقد تكون مجلس مدارسة ومؤانسة مع الوزير أو مع غيره فتنشأ مذاكرة لها وظيفة معرفية عبّرت عنها عبارة الجاحظ «أن تزيد عقل غيرك في عقلك»، ويكون الأدب معها تلقيحا للعقول وتغذية للألباب، وتسود بين الأطراف المتحاورة في النوعين علاقة تعاون، وذلك خلافا لفنّي المساجلة والمحاكمة إذ تسود فيهما علاقة مبارزة ومنافسة ويهدف الأدب فيهما إلى تغيير السلوك أو يكون وسيلة لتغيير الكون.

وإنّ هذه العلاقات بين المتحاوريْن لها صلة بالصور التي تكون لكلّ واحد منهما لذاته ولمخاطبه وهما يتخاطبان، فما هي هذه الصّور؟

الفصل الثاني

صُوَرُ المُتناظرين:

بين الشخصيّة المرجعيّة والعلاقات التعامليّة

«إنّ منظِّري الأدب ينزعون إلى تقديم ملاحظات عامّة حول الطريقة التي يُنشئ بها الأديبُ عالَمًا من الخيال . . . فمن خلال الإيهام بالعودة إلى شخوص [معيّنة] ونقل أحداث وقعت لها يبدع الأديب شخصيّات وأحداثا خياليّة» (سورل١٩٨٢ ، ١١٧)

الفصل الثاني
صُوَرُ المُتناظرين:
بين الشخصيّة المرجعيّة والعلاقات التعامليّة

تمهيد

إنّ المتناظريْن عنصر مَقامي أساسيّ في الحوار التناظري. فهما الطرفان الأساسيّان في الخطاب، بل هما البطلان (*Protagonistes*) عنهما يصدر الكلام والمناورات الخطابيّة، وبطبيعة العلاقة بينهما يتحدّد الخطاب.

وقد أبرز دارسو الحجاج أهميّة الذات المتكلّمة في الخطاب، بل إنّهم جعلوها من الحجج المستخدمة في الحجاج في إطار خطّة للتأثير في الآخر وحمله على الإقناع أو الاقتناع، وذلك بما يثيره المتكلّم من عواطف الشفقة والمحبّة لدى المخاطَب فيساهم ذلك في تحقيق المقاصد الحجاجيّة. لذلك اعتنوا بدراسة حجة وجه الذات (*Argument ad hominem*) وتتعلّق -حسب ما ذكر جيل دي كلارك - (*Gilles Declercq (2003, p349)*)[1]. بالبحث في كفاءته الفكريّة والذهنيّة التي تخوّل له أن يكون أهلا للخوض في الموضوع، وكذلك البحث في مظاهر ضعفه المنطقيّ والأخلاقيّ، وسوء تفكيره ممّا يمكّن من كشف مواطن هذا النقص واستنقاص قدره. واعتبروا أنّ المتكلّم يرسم في الخطاب صورة لذاته قد توافق الحقيقة وقد لا توافقها، لأنّ المسألة -مثلما ترى روت أموسّي (*Ruth. Amossy, 2006, 70*) (أورده البهلول ٢٠٠٩). متعلّقة بوظيفة المتكلّم في الخطاب وليست موصولة بحقيقة الشّخصيّة في الواقع.

---

(١) تحدّث دوكلارك عن *L'apodioxis* ومداره على تحقير الشخص انطلاقا من الأطروحة التي يدافع عنها، ويرى أنّ هذا الشّكل من التّفاعل قائم على الإقصاء والرّفض أو ما يسمّيه بالعنف الخطابيّ. وقد تواترت في مقاله عبارات عديدة تفسّر مظاهر هذا العنف وتبرّره، منها رفض الحجّة، وعدم إرهاق النفس أو تكليفها بالبحث والشتم.

وقد أفضى هذا الأمر إلى تمييز «الأخلاق الخطابيّة» (*Mœurs oratories*)، من «الأخلاق الحقيقيّة» وبيان العلاقة بينهما. فصورة الخطيب لا يمكن أن تحقّق التّأثيرات المقصودة ما لم يؤكّد القولُ المرجعَ وما لم يبرهن بالفعل على صدق القول فتُطابق أقوالُه أفعاله وتتجسّد في سلوكه وسيرته.

ولذلك تبدو صور المتكلّمين متغيّرة أبداً قائمة على اعتبارات عديدة وموصولة بها، منها الوظائف الموكولة إليهم ومبلغ ما يمتلكونه من السّلطة والصّورة المتداولة عنهم في المجتمع. والمتكلّم -متى شرع في الكلام- أمكن له أن يغيّر هذه الصّورة بالسّلب أو بالإيجاب. وفي هذا السّياق يمكن تمييز الإيتوس ما قبل الخطابيّ (*Ethos préalable ou prédiscursif*) من الإيتوس الخطابيّ (*Ethos discursif*)(1). مدار الأوّل على الصّورة التي يرسمها الآخرون للمتكلّم اعتماداً على المكانة التي ينتمي إليها والوظائف التي ينهض بها، وعلى أساسها يكتسب قوله سلطة ويكون فاعلا مؤثرا. أمّا الثاني فنستخلصه من استخدام الضمائر وتوزيع الأدوار ومن الصّورة التي ينحتها المتكلّم لنفسه في الخطاب والتي نستخلصها من عمليّة التّلفّظ مثلما تتجلّى في الملفوظ.

وعليه سنحاول في هذا الفصل دراسة صور المتناظرين انطلاقا من مستويَيْن اثنَيْن: نرصد في الأوّل منهما الشخصيّة المرجعيّة للمناظِر: ملامحها وكفاءاتها ونبحث في خصائصها وأبعادها. فصورة المناظِر الثابتة علامة تحيل على سياق ثقافي: ديني – سياسيّ، وتساهم في بلورة دلالة الخطاب.

ثمّ نحاول في الثاني منهما دراسة شخصيّة المناظر في جانبها التعاملي، أي من خلال علاقاتها بالطرف الثاني في الخطاب وبالطّرف الثالث أيضا. ونبحث في تطوّر الشخصيّة بتطوّر علاقاتها بذيْنك الطرفيْن ثانيا، استنادا إلى الخطاب الذي يقوله «باللّفظ واللّحظ»، أي من خلال الخطّة المعتمدة في توزيع المداخلات على المتناظريْن، ومن خلال طريقة كلٍّ منهما في افتكاك الكلمة والردّ على الخصم. وما ينجزانه من أعمال لغويّة محكومة بأهداف صريحة وضمنية، وما يُصاحب ذلك كلّه من حركة أو إشارة.

(1) استفدنا من البحث الذي شارك به عبد الله البهلول في ندوة «الخطاب السجالي» التي انعقدت بسوسة أيّام ٢-٣-٤ أفريل ٢٠٠٩،، وعنوانه «طرائق إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار»، وهو مقال مرقون، (أعمال الندوة قيد الطبع).

وقد وقفنا على ثلاث صُوَر للمناظِر توزّعت على مناظرات الجاحظ والتوحيدي ومثّلت شخصيّات رمزيّة وعلامات دالّة أكثر ممّا هي شخصيّات معيّنة في التاريخ:

أمّا الأولى فصورة «النظّار المتكلّم»، تنتشر واضحة جليّة في المناظرات الكلاميّة، سواء تلك التي ألّفها الجاحظ أو التي نقلها، وسواء أشارك فيها أم لم يشارك. ففي كلّ الحالات تبدو الصورة ثابتة من جهة الهويّة والكفاءات التي يمثلها، ولكنها متطوّرة من جهة العلاقات التي يقيمها مع الأطراف المشكّلة للمحفل التناظري. ولئن كنّا نجد صورة النظار المتكلّم في ما نقله التوحيدي أيضا من مناظرات كلاميّة، فإنّ صورة المناظر تتبدّل في مناظراته الأخرى سواء أشارك فيها أم لم يشارك، وهي صورة المناظر غير المتكلّم، الأديب - المتفلسف الذي خرج من عباءة علم الكلام، وتحرّر نسبيًا من موازناته ومقايساته ومن الضغوط الإيديولوجية والمذهبيّة التي صاحبت المناظرات الكلاميّة نتيجة ارتباط علم الكلام بالسلطة السياسية في ذلك العصر. أمّا الصورة الثالثة فصورة المناظِر الممتحِن ونقع عليها عادة في المناظرات الامتحانيّة إذ يغلب الاستفهام عملا لغويًا مهيمنا ويضطلع السؤال فيها بوظائف مختلفة باختلاف المقاصد الحجاجيّة في المناظرة.

فكيف قدّمت شخصيّة المناظِر؟ وما هي أشكال حضورها في المناظرات؟ وكيف يتوزّع الكلام بين المتناظرَين؟

I. صورة «النظّار» المتكلّم في أدب الجاحظ

في مناظرات الجاحظ صورة فريدة للمناظِر لا نجدها في غير أدبه، لها ما يميّزها حتى أنّها تقوم وحدة معجميّة تسهم بدور كبير في تشكيل دلالة الخطاب، بل إنّها تصبح بمثابة «اللافتة الدلاليّة»(١). وتتشكّل هذه الصّورة في مستويين:

(١) عبد المجيد نوسي، التحليل السيميائي للخطاب الرّوائي، البنيات الخطابيّة- التركيب- الدّلالة، الدّار البيضاء، ط١، ٢٠٠٢، ص ١٦٩، الهامش ٦، وقد أحال على فيليب هامون *(Philippe Hamon, Pour un statut sémiologique du personage, in Poétique du récit, ed. Seuil, 1977, p142).*

I. ١ مستوى نظريّ عامّ مشترك بين المتناظرين

يقدّم الجاحظ صورة مشتركة للمتناظرَيْن تقوم على تصوير مجموعة من الكفاءات تجعلهما يبلغان «حال العلماء ومراتب الأكفاء» (الحيوان ١/٢٥). وهذا شكل أوّل للعلاقة بينهما: فهما متكافئان متساويان وإن تباينت المنزلة الاجتماعيّة لكلّ منهما، فالمأمون مثلا – وهو الخليفة – «إذا كان جالسا معهم [المتناظرَيْن وأمام النظارة] كانوا كأنّهم نظراء له وأكفاء». ويظهر هذا الشكل في عدد من مناظرات أصحاب الحيوانات، أو ما كان على نمطها في الرّسائل مثل «فخر السودان على البيضان»، أو «الجواري والغلمان» أو غيرهما، فالمتناظران صورة واحدة للمتكلّم المعتزلي الذي تفرّغ للمناظرة والمناضلة، والذي خاطبه الجاحظ في إحدى رسائله قائلا: «فيا أيّها المتكلّم الجماعيّ، والمتفقه السنيّ، والنظّار المعتزليّ...» (الرسائل٤/٢٤٣). واقترنت صفة «النظّار» في أدب الجاحظ بمعاني البحث والدراسة والتنقيب في الكتب قال في «الحيوان»: «لا يكمل أن يحيط علمه [الإنسان] ولو استمدّ بكلّ نظّار عظيم واستعان بكلّ بحّاث واعٍ وكلّ نقّاب في البلاد ودارسة للكتب» (٥/٢٣٧).

ومع هذا النظار المعتزلي تضحي المناظرة وسيلة للتمكّن من علم الكلام والتشبّع بمقالاته ولاكتساب القدرة على الردّ على الخصوم. ونماذج هذا النظّار كثيرة في أدب الجاحظ قدّم بعضها تعيينا (بالاسم) وبعضها الآخر بالكنية، فاستخدم كناية صناعيّة جعلها اختيارا فنيّا في جلّ مناظراته الكلاميّة القائمة عادة على الموازنة والمقايسة مثلما سبق أن بينّا ذلك في الباب الثاني، فهو يجعل كلّ طرف منهما منسوبا إلى الموضوع الذي عنه يدافع، وله يحتجّ ويرافع. فيضحي إبراهيم النظام «صاحب الكلب»، ومعبد الجهيني «صاحب الدّيك»، وزهير بن مثنى «صاحب الحمام»، ثمّ تتواتر الكنى ويغيب التعيين، فنلفي «صاحب الجواري» و«صاحب الغلمان»، و«أصحاب الرّؤية» وهم المشبّهة، و«أصحاب البيان وحبّ التبيّن» و«أنصار الصّمت»، إلى غير ذلك من هذه الكنايات التي أصبحت علامة محيلة على أدب الجاحظ، وقد عدل بالاسم من التعيين إلى التصوير. ومتى عدم القارئ هذه الكناية الفنيّة أمكن له اشتقاقها قياسا على ما سبق، فكنّى عن المدافع عن القيان بـ«صاحب القيان»، و عن المدافع عن السّودان

بـ«صاحب السودان» وكذلك «صاحب البيضان»، وهذا يدلّ على أنّ الشخصيّة المتناظرة ليست بالضرورة شخصيّة معيّنة في التاريخ، وإنّما هي شخصيّة فنيّة أدبيّة ينحتها الجاحظ ويخترعها على ضوء المعطيات الثابتة للمتكلّم النظّار، ويؤلّف بها مناظرات أدبيّة.

وفي المقابل نجد علامة ثانية اقترنت بالمخاطَب، وهو المناظِر الثاني الذي يقدَّم على أنه غير كفء، وليس في مرتبة النظّار المعتزلي أنموذجَ العالِم الحقيقي، وهذه العلامة تُستصفى من عبارة تردّدت كثيرا في أدب الجاحظ وهي قوله مخاطبا مناظِرَهُ: «وعبتني بـ....»، فيصبح الطرف الثاني «عائبا»[1]. ويعدل أبو عثمان هنا أيضا عن ذكر الاسم إلى تصوير الفعل / الوظيفة الخطابيّة والموقع الذي يحتلّه كلّ طرف في المناظرة. وإنّ هذه الكنية تحيلنا على الشكل الثاني، إذ نجد متناظريْن غير متكافئين كما في المناظرة بين الجاحظ وخصمه العائب في «الحيوان»، فهو يدرجه في زمرة الجاهلين وفي مرتبة دون العلماء المتكلّمين. فيخاطبه قائلا: « فهلاّ أمسكت *[...]* إلى أن تبلغ حال العلماء ومراتب الأكفاء»(ن)، ونجد عددا من المناظرات مثلها جرت مع الخصوم: في العِرق (الشعوبيّة، الخراساني، ...)، أو المذهب (الإباضي، النّابتة، المشبّهة...)، أو في الدّين (اليهودي، النصارى، الزرادشتيّ، المانويّ، الديصانيّ، الدّهريّ...).

إنّ للنظار المتكلم -وفي الشكليْن- سواء من خلال علاقة التناظر والتكافؤ أو من خلال ما يقيمه الجاحظ بينهما من تقابل وتضادّ، صورة ثابتة يمثلها علماء المعتزلة ومن نماذجهم الجاحظ وإبراهيم النظام ومعبد الجهيني في المناظرة بين صاحب الدّيك وصاحب الكلب في كتاب «الحيوان» على سبيل المثال، وباعتبارها أشهر مناظرات الكتاب وأطولها، بل هي مثلما ألمعنا إلى ذلك في الباب الأوّل فاتحة المناظرات وأنموذجها الأوفى. فما هي مقوّمات هذه الشخصيّة؟

تتأسّس صورة النظّار المتكلّم على عناصر كثيرة منها: الاسم واللّقب والكنية، وهي عناصر توحي بالبعد المرجعي والقيمة الوثائقيّة، بينما تحضر عناصر أخرى تلغي كلّ ذلك وهي الكنية الصّناعيّة الأدبيّة وتحديد الجنس والسنّ، والمكانة أو المنزلة ثمّ الكفاءة التي يتمتع بها وهي كفاءات موسوعيّة (دينيّة وأدبيّة)

---

(١) استخدم إبراهيم جوريس ١٩٧٧، هذه العبارة في بحثه المذكور سابقا.

ولغويّة وبلاغيّة (حجاجيّة) وصناعيّة (تتعلّق بصناعة علم الكلام، وقد خصّص الجاحظ لها رسالة من رسائله).

ويمكن أن تُختزل هذه العناصر في محورَيْن كبيرين هما الهويّة والكفاءة مثلما يوضّحهما الجدول الموالي في الشكلين المذكورين، وسنبدأ بالشكل الثاني لأنّ المناظرة بين الجاحظ وخصمه العائب كانت إطارا تضمّن المناظرات بين أصحاب الحيوانات:

* المتكلّم غير الكفء / غياب التكافؤ / مع الاشتراك في المذهب: [الجاحظ ≠ «العائب»]

	العائب [أنتَ]	الجاحظ [أنا]
الهويّة	وعبتني = العائب : – مجهول الهويّة – يحضر هذه المناظرات ، – وينفر منها .	– شخص معلوم ، أديب مشهور – يحضر هذه المناظرات – ويؤلف فيها الكتب
الكفاءة	– جاهل لم يبلغ حال العلماء – من أصحاب العقول الفارغة – من المتأوّلين الحسدة	نظّار معتزليّ متكلّم سنّي

ويندرج في هذا الشكل أيضا أبطال المناظرات الواردة في كتاب «البخلاء»، ومنها المناظرة بين آل راهبون وسهل بن هارون بن راهبون في البخل. فقد تنزّل الطرف الأوّل ضمن شخصيّة العائب فتكرّرت عبارة «فعبتموني» / «وعبتم عليّ قولي» كثيرا في هذه المناظرة الترسّليّة، وتنزّل سهل بن هارون منزلة المتكلّم الذي سيردّ عليهم ويبطل حججهم، «بالشفقة وبحسن النظر...»، يقول: «وقلتُ لكم بالشفقة مني عليكم وبحسن النظر لكم...» (بخلاء١/٤٠). وكذلك المناظرة بين محمّد بن أبي المؤمّل والجاحظ وهو اللائم العائب فيها هذه المرّة، يعيب على خصمه التقتير في توزيع الخبز على الضيوف، وفي المقابل يبرّر البخيل سلوكه ويعود باللائمة على المسرفين. وقد يعمد الجاحظ إلى تقديم هويّة أحد البخلاء مثلما هو الأمر في مناظرة أخرى بين أبي عيينة وجعفر ابن أخت واصل الذي

استنكر سلوكه في البخل مع تقدّم سنّه وجلال قدره، فيقول: «إنّك والله أهل ذلك: شيخ قارب المائة، وعليه فاضلة، وعياله قليل، ويعطي الأموال على مذاكرة العلم، والعلم لذّته وصناعته، ثمّ يرقى إلى جوف منزله... ما هذا الحرص؟ وما هذا الكدّ؟ لو كنتَ شابًا بعيد الأمل كيف كنت تكون؟...» (ن٢/٧٦-٧٧)، ولئن جاء الاستفهام عملا لغويًا غير مباشر في هذا السياق عوّض الأمر بالكفّ عن الحرص ولطّفه، فإنّه قد أنشأ تعجّبا من هذه المفارقة بين العطاء والحرص، بين العلم والبخل، بين السنّ والسّلوك، وهو بهذا التعجّب والاستنكار يذمّ البخل وينفّر منه، ويذمّ الحرص وينهى عنه، وأدّى عمل التأثير بالقول المتمثل في الإقناع بلؤم البخلاء من خلال تصوير البخيل في هذا الوضع القولي المخصوص:

* الوضع القولي الصريح: [إنّك والله...]

السنّ= مائة عامّ الوضع= ثريّ ، قليل العيال الكفاءة= عالم ، كثير المذاكرة	+ الحرص والكدّ = مفارقة ساخرة ، النتيجة : درجة عالية في البخل ، غير مبرّرة ولا مشروعة .

* الوضع القولي الافتراضي : [لو . . . كيف كنت تكون؟]

السنّ = شابّ الوضع = بعيد الأمل الكفاءة = جاهل قليل المذاكرة (ضمنيًا)	+ الحرص والكدّ = النتيجة : درجة عالية في البخل لكنّها يمكن أن تكون مبرّرة مشروعة

وبين الوضعيْن مقابلة ساخرة من البخلاء المجبولين على البخل.

وفي كتاب «البخلاء» طرفان لا يشتركان في الهويّة ولا في الكفاءة، لأنّ خصم البخيل يتّسم بالجهل وقصور النظر بحسب نظره، والتناظر بينهما شبيه بذاك الذي وقع بين الجاحظ وخصمه الغائب في كتاب «الحيوان» حول الجدوى من تأليف الكتب في الموازنة بين الحيوانات.

في هذا الشكل يتحوّل إثبات حدث اللّوم «عبتموني» وتقريره مرّات عديدة عملا لغويًا يتضمّن التعجّب الدالّ على الاستنكار يصدر عن البطل الأوّل في

المناظرة وهو الطّاعن الذي يتتبّع عيوب الطّرف الثاني ويعدّدها. ويقابل به تعجّبا مضمرا في الكلام الذي يعيد البخيل إنتاجه والمنسوب إلى غير البخيل، وهو تعجّب دالّ على سخريّة سابقة من البخل والبخلاء. وهكذا يقابل التعجب بالتعجب والسخرية بالسخريّة ممّا يدلّ على أنّ المناظرة الأدبيّة تقوم على تقابل في مستوى الأعمال المضمنة والمقصودة بالقول قبل التقابل في الآراء والمواقف لأنّ الأدب يقوم على الزعم والضمنيّ لا على الحقيقة والصّريح، فهل يختلف الأمر مع المتكلّم الكفء؟

في بداية المناظرة الأولى في كتاب «الحيوان»، فقرات نظريّة رسمت صورة المناظر وكأنها علامة ثابتة أخرى ولافتة دلاليّة ثانية تأتي في مقابل الأولى. وقد حاولنا حصر العناصر المشتركة العامّة في النظّار المتكلّم من جهة، وتتعلّق عادة بالكفاءات المشتركة، والعناصر الخاصّة التي يتفرّد بها الواحد منهما عن الآخر، وهي عناصر الهويّة.

المناظرة	المتناظرون	الهويّة / التفرّد	الكفاءات/ الاشتراك
١	صاحب الديك صاحب الكلب	- معبد - أبو إسحاق / إبراهيم بن سيّار النظام / + الجاحظ	- أهل العلم والنظر وأصحاب الفكر والعبر - المتكلّمون والرؤساء الجلّة العظماء
٢	صاحب الحمام صاحب الدّيك صاحب الكلب	مثنى بن زهير + بابويه معبد أبو إسحاق	- شيخان من جلّة المعتزلة وهم أشراف أهل الحكمة
٣	صاحب الغراب صاحب الديك	Φ معبد	- الشيوخ الجلّة والكهول العلية
٤	صاحب الكلب صاحب السنّور	أبو إسحاق Φ	- رجال لا صناعة لهم إلا الاحتجاج لما وصفت وإلا وضع الكتب فيه
٥	صاحب الضأن صاحب الماعز	Φ Φ	
٦	صاحب الفيل صاحب الفرس والبعير	- قال الهنديّ (ج٧/١٨٩) - وقال بعض من يخالف الهند - وقال من يعارضهم	

نلاحظ من خلال هذا الجدول أنّ أبا عثمان حرص على تقديم صورة ثابتة للمناظِر المتكلّم في عدد من المواضع يكون الكلام فيها نظريًا في الغالب، فيحدّد هيأته وملامحه وجوانب من هويّته وكفاءاته. وهي كفاءات اختصرها الدارسون في العصر الحديث وصنّفوها أربعة أصناف يمكن أن تجمع شتاتها في المدوّنة. وسنحاول تقديمها في إيجاز نظرا إلى أنّها تمثل أداة صالحة لما نحن بصدده من توضيح صور المتناظرين.

فقد خصّصت الباحثة كاترين كارباط أروكيوني الفصل الرّابع من كتابها «الضمنيّ» (*L'implicite*) لتحليل «كفاءات الذات المتكلّمة» (*Compétences des sujets parlants*) وهي عندها أربع:

* أولاها الكفاءة اللّسانيّة وتنعقد على تشغيل عدد من العناصر المعجمية والتركيبية والعروضية والأسلوبية (كمعرفة سجلات اللغة المختلفة) وأنماط الخطاب (كمعرفة القواعد الخاصة بخطاب مّا).
* وثانيتها الكفاءة الموسوعيّة: وتتمثل في هذا الخزان الواسع من المعلومات المتعلقة بالسياق، أي بمجموعة المعارف والمعتقدات، ونظام تمثيل العالم المرجعي وتأويله وتقويمه وهو الذي نسمّيه «قواعد المعتقد» و«الزاد المعرفي»، ويسمّيه فلاهو النظام العرفاني الأساسي .

وتشتغل الكفاءة الموسوعيّة عند تفكيك المضامين الصريحة ولكن بطريقة أكثر كثافة عند تفكيك المضامين غير الصريحة، فيقع تشغيل المعرفة الموسوعيّة: عامّة أو خاصّة/ محايدة أو تقويمية.

* أمّا الثالثة فالكفاءة المنطقيّة، إذ يستدعي الإنسان كفاءته المنطقية عندما يعمل عقله في الخطاب الموجّه إليه، ويظهر ذلك من خلال ثلاث عمليّات مختلفة يقوم بها هي: القياس المنطقي (*Syllogisme*) والقياس المضمر (*Enthymème*) والاستدلال (*Inférence*). وتؤدّي عمليّات الاستدلال المختلفة إلى الوصول إلى النتيجة المضمرة، أو إلى المعلومات المهمتة والمسكوت عنها في الملفوظات التي تتضمّن بالضرورة إنجاز أعمال أخرى.

والمهمّ أنّ الاستدلالات يمكن أن تكون في إطار المضمرات إذا تعلقت ضرورة بمحتوى الملفوظ أو بالمسكوت عنه، وإذا كانت لا تصحّ إلا في بعض الأوضاع المقاميّة أو السياقيّة.

* الكفاءة الرّابعة وهي البلاغيّة – التداوليّة. فقد استخلصت أروكيوني نتيجة على غاية من الأهميّة. وتمثل -في رأينا- خلاصة حديثها الطويل جدّاً عن الكفاءة المنطقية وهي أنّ الملفوظات في اللغة الطبيعية محمّلة بالمسكوت عنه الذي يستدعي معرفة القواعد المنطقية المحض مع الإلمام بـ« قوانين الخطاب»(*Lois de discours*)[1] و«قواعد المحادثة» (*Maximes / Règles conversationnelles*)[2] حيث يُكوّن الجميع المتراكب هذه الكفاءة الرّابعة.

و«قواعد الخطاب» أربع هي:

- قاعدة الكيف (*Règle de qualité*): أن لا تقول إلا صوابا وحديثا مقنعا
- قاعدة الكمّ (*Règle de quantité*): أن لا يبقى في نفس السامع عطش إلى مزيد من الكلام، وأن لا تتكلّم بأكثر ممّا يجب.
- قاعدة العلاقة أو التناسق (*Règle de relation ou pertinence*): أن تتحدّث في الموضوع فتضمن التواصل.
- قاعدة الجهة (*Règle de modalité*): أن يكون كلامك واضحا وموجزا ومنظما.

بعد ذلك حدّدت أروكيوني «قواعد المحادثة» كما جاءت عند غرايس (*Grice*) وهي:

- مبدأ التعاون
- مبدأ التماسك وهو في علاقة بقاعدة العلاقات
- مبدأ الجدّية وله علاقة بقاعدة الكيف

ثمّ تعرّضت إلى قوانين الخطاب مثلما جاءت عند ديكرو وهي ستة:

قانون الإخبار (*Loi d'informativité*)

قانون الشمولية (*Loi d'exhaustivité*)

---

(١) حدّد ديكرو (*Ducrot*) ستّ قواعد، يراجع: (*Charaudeau et Maingueneau, 2002, ibid, p357*).

(٢) عرّف غرايس (*Grice*) «قواعد المحادثة» (*Maxims conversationnelles*) كالآتي: «أن تكون مشاركتك في المحادثة متطابقة مع المطلوب منك في الهدف أو الجهة أو الوجهة المقبولة من المحادثة التي التزمت بها» وينطوي هذا المبدأ الموغل في العمومية على عدد من القواعد الأكثر خصوصيّة وهي المذكورة أعلاه.

قانون الاقتصاد (*Loi d'économie*)

قانون الكياسة / التأدّب (*Loi de litote*)

قانون المنفعة (الفائدة) (*Loi d'intérêt*)

قانون الترابط / التناسق (*Loi d'enchaînement*)

وختمت بالحديث عن علاقة هذه القوانين بالضمنيّ في الكلام(١). فبيّنت أنّ «قوانين الخطاب وقواعد المحادثات لا تمثل التزامات أخلاقية، ولا قوانين نحوية صارمة، وإنّما هي تمكّن من إدراك الدلالات المسكوت عنها، وبصفة عامّة إعادة بناء دلالة المحادثات بطريقة تحتفظ معها بتناسقها ومعقوليتها وكياستها». (*P.Charaudeau et D. Maingueneau, 2002, op.cit, 356 et p368*).

على أنّنا متى تتبّعنا نصوص المناظرات وتأمّلنا كيفيّة تقديم المتكلّم فيها وتوزيع الكلام على المتناظرَيْن، تبيّنا تفاوتا يرتبط بخطّة محكمة في رسم المسار الحجاجي الجاري بين الطرفين على امتداد المناظرة، تهدف إلى ترسيخ صورة ممثلة للنظّار المتكلّم في ذهن القارئ، صورة تمجّد هذا النوع من المتناظرين وتبرز

---

(١) طرحت أروكيوني إثر هذا التحليل الطويل جدّا لكفاءات الذات المتكلّمة سؤالا نعتبره اللغز الذي شغل الدارسين حديثا، وهو من جهة أخرى الدافع الأساسي للبحث في الكفاءات وقوانين الخطاب وقواعد المحادثات، هذه المسائل الجديدة التي جعلتها اللسانيات التلفظيّة موضوع بحوثها ودراساتها، والسؤال هو: لماذا تستخدم الذات المتكلّمة في كلامها الضمني والمهمت والمضمرات والمسكوت عنه؟ وقد سعت إلى الإجابة عنه انطلاقا من البحث في كفاءات الذات المتكلّمة التي تُركّب الكلام وتناور في الخطاب فتحمّل اللغة ما تقوله وما لا تقوله، وكفاءات المتقبّل الذي يفكّك الكلام ويتلقى «العدوان اللغوي» أمرا أو استفهاما. ومع ذلك فقد لاحظنا أنّ مبدأ التعاون الذي قال به قرايس وقواعد الخطاب ممّا يتصل بالذات المتكلّمة التي تبني خطابها وهي تعتقد في تعاون الطرف الثاني، غير أنّها تفاجأ بالخذلان إذا كان الحوار سجاليّا على وجه التحديد. وسنبيّن انطلاقا من عدد من المناظرات أنّ الطرف الثاني لا يتعاون دائما مع الذات المتكلّمة وإنما يخذلها ويعرقل الحوار معها ويعطّله ويحاول «وضع العصا في العجلة» (*Mettre le bâton dans les roues*) وفي أحسن الحالات يسعى إلى «مقابلة متعادلة» (*Match nul*) والعبارتان لأروكيوني نفسها. (*Cathérine Kerbrat-Orecchioni, 1992, p141*)

فضله على الإسلام والأمّة. وقد كان إبراهيم بن سيّار النظام بطلا أنموذجيّا يستوفي هذه العناصر جميعها، لا تتشكّل صورته من خلال مناظرة واحدة وإنّما تتطوّر في كتاب الحيوان وفي سائر مؤلفات الجاحظ على امتداد مناظراته الصريحة والرّمزية، الإطاريّة والمضمّنة. فكان شخصيّة ممثلة وبطلا في محافل التناظر، وعلامة من علامات المناظرات الكلاميّة «التي تنتصر لتحصين الذات من هجمات الآخر وإقصاء هذا الآخر وبيان تهافت مقاله [...] هكذا ناظر النحاة المناطقة انتصارا للنحو العربي على المنطق اليوناني، وناظر أصحاب الشريعة أصحاب الفلسفة وكان من أمرهم ما كان. وعلى هذا النحو أيضا كانت ردود الفكر الإسلامي على النصارى» (صمّود١٩٩٨، ٢٩).

ويجد القارئ نفسه بعد الفراغ من قراءة عدد من المناظرات ملمّا بشخصيّة النظّام، عارفا هويّته، مدركا لكفاءاته: الاسم واللّقب والكنية الاجتماعيّة والكنية الأدبيّة والسنّ والمذهب والمقالات الشهيرة المشتركة والمميّزة، والكفاءات اللّغويّة والموسوعيّة والبلاغيّة، والمنطقيّة.

وإنّ في المناظرات تجسيدا إجرائيّا لما جاء من وصف نظريّ أثبتناه في الخانة الثانية من الجدول السابق، وصورة أنموذجيّة للمتكلّم الأريب، وللرئيس المعتزليّ الذي يُظهر دراية كبيرة باللغة والمنطق، وبَصَرًا بالحجة ومواضع الفرصة منقطع النظير في تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة حتى بدت شخصيّة المفكّر المعتزليّ في الثقافة الإسلاميّة مضطلعة بدور مماثل للدور الذي كانت تضطلع به شخصيّة الفيلسوف في الثقافة اليونانيّة.

إنّه «ممثل مرجعيّ»(١) يحيل على دلالة تاريخيّة محدّدة داخل إطار زمانيّ

---

(١) يعود هذا المصطلح إلى غريماس (*Greimas1966, p181*) في كتابه: «*Sémantique structurale*». ومعه بدأت الجهود الأولى لتحليل الخطاب السّردي في ستينات القرن الماضي. وقد تركّز جهده على دراسة المعنى والدّلالة، وميّز في دراسة الشّخصيّة بين مستويَيْن: مستوى عاملي يهتمّ بأدوار الشّخصيّة دون ذواتها. ومستوى «ممثلي» يهتمّ بصورة الشّخصيّة باعتبارها ذاتا منجزة لعمل. وقد اعتمد هذا المنوال عدد من دارسي الخطاب القصصي العربي القديم والحديث منهم الخبو ونوسي في مراجع مذكورة سابقا وحميد لحمداني (٢٠٠٠، ٥٠).

ومكانيّ، ويحيل كذلك على علاقة المعتزلة بممثل مرجعيّ ثان يمثّله الخصوم في المناظرات، وهي علاقة تتخذ بعدها الدّلالي انطلاقا ممّا يولّده هؤلاء الأطراف من مقوّمات سياقيّة تتعلّق بالسّياق الديني - السياسي في القرن الثالث الهجريّ زمن الوئام بين المؤسّسة السياسية ممثلة في عدد من الخلفاء والوزراء حكموا خلال هذا القرن، والمؤسّسة الدينيّة ممثلة في رؤساء المعتزلة، بل منذ قيام الدّولة العباسيّة مثلما يوضّحه الجدول الموالي، وهو يبيّن ارتباط عدد من رؤساء الكلام والمناظرة بعدد من رؤساء السياسة:

البطل السياسي	البطل المعتزلي
المنصور	عمرو بن عبيد
المأمون	أبو هذيل العلاّف / ثمامة بن الأشرس / يحيى بن المبارك /
محمد بن عليّ بن سليمان	إبراهيم بن سيّار النظام
المعتصم / الواثق / المتوكّل	الجاحظ / أحمد بن أبي دؤاد

وسينتهي هذا الوئام بين السلطة العبّاسيّة والمعتزلة مع الخليفة المتوكّل الذي كان فاتحة العصر العبّاسي الثاني حسب تصنيف شوقي ضيف (ضيف ١٩٧٢).

لقد أصبح المتكلّم النظّار - كالجاحظ وإبراهيم النظام وغيرهما من الأعلام الرؤساء في المعتزلة - علامة تحيل على فترة زمنيّة متعالقة بالسّياق الاجتماعي والثقافي الذي ترتبط به المناظرات، فالتكثيف من الأسماء المرجعيّة من السياسيّين والمتكلّمين يحيل على ما يسمّيه بعض الدّارسين (نوسي، مرجع سابق) «نصّ الثقافة والايدولوجيا» والسياق الديني- السياسي، وتعمل هذه الإحالة على ربط خطاب المناظرة بالسياق الاجتماعي - الثقافي في الخلافة العربية الإسلاميّة بخصائصها السياسية والإيديولوجية، وعلى إضفاء الحقيقة على الخطاب التناظري والإيهام بها.

على أنّ خطاب المتكلّم المعتزليّ يساهم في تشكيل صورته أيضا بما ينجزه من أعمال لغويّة مباشرة وغير مباشرة، فأسئلته في الغالب أوامر ونواه أكثر منها

استخبارات عن أجوبة لا يملكها، وخطّته جدليّة تمزج الشريعة بالفلسفة، فتنطلق من المقدّمات وتلزم بها الخصم كي تلزمه بالنتائج فيما بعد، أو تحرجه بالقياسات الصحيحة والمغلوطة معا فينقطع.

إنّ النظّار المتكلّم المعتزلي «صاحب صناعة» تنهض على ما سمّاه حمّادي صمّود (٢٠٠٦) «بلاغة الانتصار» وهي تقوم على:

* إنجاز أعمال لغويّة قصد التأثير في الخصم
* القيام بالقياسات الكلاميّة بطريقة أدبيّة
* اعتماد الخطّة الجدليّة الكلاميّة

وبالعودة إلى النماذج التي سبق أن درسناها في مستوى الأسلوب نجد شواهد كثيرة على هذه العلامات - اللافتات الدلاليّة المشكّلة لصورة هذا الممثل المرجعيّ.

2.I مستوى تعاملي خاصّ

نصل الآن بعد أن حددّنا صورة النظار المتكلم الثابتة وما تحيل عليه من دلالات إلى البحث في العلاقات التي كان يعقدها مع الأطراف الأخرى من خلال خطابه مثلما رواه الجاحظ أو نقله التوحيدي، وتتجلّى من خلال الترتيب في الحضور وتوزيع الأدوار على المتناظرين، الذي كان يتّخذ أشكالا عدّة منها:

1.2.I تقديم أدبيّ يعتمد الرّمز، «من التعيين إلى التصوير»

اصطنع الجاحظ كنية فنيّة للمتناظريْن في شتى المناظرات في كتبه. وكلّ طرف منهما تتحدّد وظيفته في الحوار بهذه الكنية التي اخترعها الجاحظ. وهو ما يدعم الوجه الفنّي فيها، يقول شوقي ضيف: «معبد والنظام اسمان اختارهما الجاحظ ليقيم مناظرته، أمّا في حقيقة الأمر فليس هناك معبد ولا النظام وإنّما هناك الجاحظ بلسنه وقدرته الرّائعة على دراسة الموضوعات» (العصر العباسي الأوّل، ص٥٩٨).

إنّ من شأن هذا اللقب أن يرسم في الذهن شخصيّة ممثلة مرجعها الصورة الثابتة التي رسمها الجاحظ نظريّا في ما سبق. وما يدلّ على أنّ الجاحظ يخترع البطليْن المتناظريْن ويختفي وراء أحدهما أنّه يقدّم الواحد منهما باعتباره محاجّا

تارة ومحجوجا[1] تارة أخرى، وذلك في خطّة ميّزت المناظرات القائمة على المفاضلة والموازنة حيث يؤدّي الطّرف الواحد وظيفتيّ المدح والذمّ. وهي تخالف الخطّة التي اعتمدها في المناظرات الامتحانيّة كتلك التي وقعت بين المأمون والمرتدّ الخراساني أو المأمون والزنديق أبي عليّ، فلكلّ منهما وظيفة واحدة. وهما مناظرتان غلب عليهما البعد المرجعي مثلما سبق أن رأينا، وتحيلان على مقاميّن مختلفين باختلاف العلاقة بين الطرفين، ومن خلال الأدوار التي يؤديانها.

وقد لاحظنا أيضا أنّ الكنية الأدبيّة هي التي تتردّد في مناظرات الجاحظ الكلاميّة، فإلى جانب أصحاب الحيوانات نجد «صاحب الجواري وصاحب الغلمان»، و«أصحاب السودان» وأصحاب البيضان»، و«أصحاب البيان وحبّ التبيين»...، وهذا ما يؤكّد أنّ الجاحظ الأديب من جهة، والمفكّر المعتزليّ من جهة أخرى يؤلّف هذه الحوارات التناظريّة ويخترع لها أطرافا تتنوّع في الظاهر من خلال التسميات التي يلقبّهم بها، ولكنّها تتحد في الحقيقة في رسم صورة فنيّة ممثلة للمتكلّم النظّار وقوامها التعظيم والتفخيم. وهي محدّدة دينيّا (مسلم) ومذهبيّا (سنّي معتزليّ) وسياسيّا (عبّاسيّ) ولغويّا (عربيّ) وأدبيّا (يروي الشاهد والمَثل، يمزج الجدّ بالهزل) وبلاغيّا (يقيم الحجة، بصير بالقول وسياسته، قادر على دحر الخصوم).

يقول الجاحظ على لسان «بعض أهل الهند»: ومن البصر بالحجّة والمعرفة بمواضع الفرصة أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها، إذا كان الإفصاح أوعر طريقة. وربّما كان الإضراب عنها صفحا أبلغ في الدّرك وأحقّ بالظفر» (البيان ٨٨/١). ترك الجاحظ إذن الإفصاح عن الأسماء وكنى عن المتناظريّن، «فعدل بالاسم من التعيين إلى التصوير» ثمّ شرع يوزع الأدوار عليهما.

---

(١) «نجد هذين المصطلحيّن متواتريّن في أدب الجاحظ (الرسائل، ٨٠/٣، و٤٢/٤) والتوحيدي (البصائر١/٩٧-٩٨) وهما -في ما نرى- أقرب إلى روح اللغة العربيّة في التعبير عن طرفيّ العمليّة الحجاجيّة وأكثر تناسقا وانسجاما مع فنّ الاحتجاج عند العرب القدامى من بعض الترجمات المنتشرة كالمحاجّ و«المحاجّ له» (ابن عيّاد ٢٠٠٤).

2.2.I توزيع الأدوار

يقوم توزيع الأدوار أيضا علامة فنيّة دالّة. فحين ينتقل الكاتب من إضمار الأسماء إلى تحديدها وتوزيعها، يزداد البعد الفني في المناظرة. ولكن إذا كان الجاحظ يرغب من خلال اعتماد الكنية الأدبيّة في إخفاء أسماء المتناظرين فلماذا صرّح بها طيّ المناظرة مثلما يوضّحه الجدول السابق. وإذ قد ثبت لنا أنّ الجاحظ عمد إلى الأسماء يموّه بها، أفلا يزداد التمويه الفني بخطّته المحكمة في توزيع الأدوار حتى يحتدّ الجانب السجالي فيها باحتداد التنافس بين شخصيتين هما من نسج الخيال؟ أفلا يكون ذلك كلّه من علامات الأدبيّة في المناظرات الكلاميّة؟

لقد كان توزيع الأدوار في المناظرة بين صاحب الديك وصاحب الكلب على النحو الموالي:

* الافتتاح: صاحب الديك: ذكر مطاعن على الكلب
* الاختتام: صاحب الكلب: تمجيد الكلب بقصائد تمدحه وتثني على خصاله (٣٦٧/٢)

إنّ هذا التوزيع يحدّد وظيفة الطّرفين وبنية المناظرة من ناحية، ويحيل على هيمنة الطرف الثاني على الحوار وغلبته في المناظرة. فقد خُتم الحوار بإسهاب في تفضيل الكلب على الديك. فكأنّ كامل المسار الحجاجي الممتدّ بين اللّحظتين الفاتحة للحوار والغالقة له لم يحقق هدفه الأسنى وهو الطّعن على العرب من خلال الطعن في ما يدلّ عليهم أو يشير إليهم من حيوان أو بيان. ولعلّ هذا يذهب بحيرة مَن لم يدرك الغالب والمغلوب في تلك المناظرة، إذ لم يقدّر المقام حقّ قدره ولم يتأمّل خصومة المواضع، وتوزيع المداخلات بين الطرفين: وهي متوازنة عموما، ولا تختلّ إلاّ في بعض المواضع التي تبرز بعض وجوه الفنّ في ما كتب الجاحظ أو نقل من مناظرات ومنها:

- تحديد الأسماء، فالجاحظ يكثر من ذكر النظّام اسما أو لقبا أو الاثنين معا ولا يفعل ذلك مع معبد، فلم يذكره طيلة المناظرة الطويلة إلا مرّة يتيمة بعبارة جافة «قال معبد»، وفي هذه الوحدة السجاليّة الفريدة التي ذكر فيها معبدا بالاسم ذكر النظّام بالكنية وهو يردّ على معبد، فكأنّما النظّام انتسب إلى العرب إذ مجّد الكلب ومدحه، فاستحق التشريف بما يتشرّف به العرب عادة، في حين سحب من معبد التشريف بالكنية.

ولقد ذكر النظّام بكنيته مرّات كثيرة ولم يكنِّ معبدا مطلقا. وإذا سلّمنا بأنّ في الكنية عند العرب تشريفا صحّ أنّ الجاحظ لم يكن محايدا، وكان يميل إلى أقوال النظّام ويدعمها.

- مناصرة الجاحظ النظام *[أمّا أنا فكانت لي مع إبراهيم بن سيّار النظام...]*، فهو يعقّب على مداخلاته بما يوافقها ويدعمها، *[سنذكر طرفا ممّا أودع الله عزّ وجلّ الكلب ممّا لا تُحسنه أنتَ أيّها الإنسان مع احتقارك وظلمك إيّاه»(١١٦/٢)]*، *[ثمّ رجع بنا القول إلى مفاخر الكلب ونبدأ بكلّ ما أشبه فيه الكلب الأسود (٥٥/٢)]*، ثمّ إنّ الجاحظ يعمد إلى تفسير كثير من الأشعار التي قيلت في الكلب ويخصّص لها بابا ولا يفعل ذلك مع ما قيل في الدّيك. ولا يكون ذلك عقب مداخلات معبد أو دفاعه عن الدّيك وذمّه الكلب، فالجاحظ لم يذمّ الكلب ولم يمدح الديك، وهذا يعني ضمنيّا أنّه مدح الكلب وذمّ الديك. وقد قال مدافعا عن صاحب الكلب في أحد المواضع: «وأمّا قول القائل إنّ من لؤم الكلب وغدره... فإنّ هذا التأويل لا يكون إلا من نتيجة سوء الرّأي... وفيه بعض الظلم للكلب وبعض المعاندة للمحتجّ عن الكلب، وقد ثبت للكلب استحقاق المدح من حيث أراد أن يهجوه» (١٤٤/٢)، (باب تفسير بعض ما قيل من الشعر في الكلاب» ٦٠/٢)
- النسق: حين يغيب الاسمان في جزء أخير وطويل من المناظرة يقوى فيه البعد السّجالي تقصر المداخلات ويقوى النسق ويصبح سريعا، وتحلّ الكنية الفنيّة الأدبيّة محلّهما، ويتأكّد أنّ المتكلّم هو الجاحظ وقد ناب عن النظام ومعبد كليهما، وقام مقامهما.
- صاحب الكلب يذمّ الكلب وهو الأمر الأقوى في رأينا، فقد جعل الجاحظ إبراهيم النظام الذي هو صاحب الكلب يذمّ الكلب في وحدة سجاليّة فريدة من نوعها، قال الجاحظ: «فأمّا الذي شهدته أنا من أبي إسحاق بن سيّار النظّام فإنّا خرجنا ليلة ... فلمّا جزنا حدّه وتخلّصنا منه *[الكلب]* قال إبراهيم في كلام له كثير يُعدّد خصاله المذمومة...»(٢٨٣/١).

لقد حلّ النظام في هذه الوحدة محلّ معبد وافتكّ الجاحظ من النظّام دوره في المناظرة، لكن كيف يمكن أن يذمّ صاحبُ الكلب المدافع عن حيوانه طيلة المناظرة، الكلبَ؟!

الحقّ أنّ القارئ ليجد عنتًا شديدا في فهم منطق الحوار إنْ لم يُدرك أنّ هذا الغموض والإلغاز والرّمز والتلميح دون التصريح من مظاهر الأدبيّة في المناظرة الكلاميّة التي يؤلّفها الجاحظ.

والحقّ أيضا أنّ الجاحظ استوحى من مواقف معبد والنظام ومقالاتهما الكلامية بعض الحجج التي بنى عليها مناظرة خياليّة أقامها بينهما، وبهذا نفسّر الحاجة إلى الكنية الفنيّة الأدبيّة التي وسم كلَّ واحد منهما بها. فـ«لسنا ننكر أن يكون النظام قد قال بعض تلك المقالات أو جلّها، وإنّما نذهب إلى أنّه لم يقلها في مقام تناظريّ كالذي رسمه الجاحظ» (جوريس، مرجع سابق ص٢٦- ص٣٤) فلم يكتف الجاحظ بنقل معارك أصحاب الخصومات، وإنّما صنع منها مناظرات (أدبيّة) جيّدة إمّا حضرها أو تخيّلها، وقدّم من خلالها الفكر الاعتزالي... كتصوّر الخير والشرّ وأنّ صانعهما واحد، ودوره في إنشاء المدح والذمّ لشيء واحد، وتصوّر المعتزلة لله والإنسان... وهكذا مكّن الجاحظ قارئ العرب من إمكانيّة قراءة حجج متقابلة» تثبت كفاءات متنوّعة. (نفسه)

3.2.I كفاءاته

١- النظّار المتكلّم متأوّل: التأويل صفة من صفات النظّار المتكلّم ووسيلة من وسائله في المناظرات وسواء ذلك عند الدّعوى أو عند الردّ والدّحض. وهو منتشر بشكل كبير في مناظرات الجاحظ تحديدا، بل هو موضوعها ويمثل أغلب قضاياها ومضامينها. وهو متنوّع متفاوت: يشمل تأويل الآيات المتعلّقة بصفات الله تعالى ويصل إلى تأويل «مسائل في الفطن» (مثل مسألة: الحرّ مؤمن أم كافر)، ويمتدّ من تأويل القرآن (ما كان منه متشابها وما كان غير متشابه)، إلى تأويل اللغة والشعر والأمثال. وهذا يجعله تأويلا كلاميّا خاصّا بعيدا عن تأويل الفقهاء والمفسّرين الجادّين، هو تأويل أدبيّ «يتناول الدّين وما هو بالخطاب الديني، يتناوله بأسلوب لا يثير فكر القائل فحسب وإنّما يثير خيالة ووجدانه أيضا»(١). والنظّار المعتزلي كثيرُ المناظرات لأنّه كثيرُ التأويل، والتناظر مع مخالفيه يتعلّق بمَسار التأويل وحدوده. والمهمّ بالنسبة إلينا متى يقبل الجاحظ التأويل ومتى يرفضه؟ وهل نحن أمام تأويل أدبيّ؟ إن كان ذلك كذلك فما هي مميّزات هذا التأويل الأدبيّ؟ سؤال آخر لا يخلو

(١) ينظر لفظ أدب في موسوعة جيرار جهامي وسميح دغيم، ج١ ص١١٩.

من أهميّة، وأنّى لنا أن نجيب عنه، وأن نتعقّب الأدبيّة في نصوص كلّ ما في ظاهرها يدرجها في كتب نظم القرآن وتفسيره[1].

يسند الجاحظ فعل التأويل عادة إلى الخصم في مقام التشنيع به وبمقالاته، قال في سياق ردّه على صاحب الدّيك [معبد] ودحض بعض حججه القائمة على «غريب التأويل وبعيد التخريج»: «وإنّك أيّها المتكلّم المتأوّل حين تكلّف الكلب... أن يتذكّر نعمة سالفة لحَسَن الرّأي فيه... ولو كان للكلب آلة يعرف بها عواقب الأمور وحوادث الدّهور... لَكان من كبار المكلّفين...» (٢/٢٧٠)، لقد رفض الجاحظ تأويل معبد لأنّه يتناقض مع مبدأ العدل الإلهي الذي يقول به المعتزلة، وكلّ تأويل يخالف هذا المبدأ يعدّ من باب الظلم والجهل، وقد سبق أن حذر الجاحظ من التأويل الظالم للكلب وللمدافع عنه فقال: «فإنّ هذا التأويل لا يكون إلا من نتيجة سوء الرّأي... وفيه بعض الظلم للكلب وبعض المعاندة للمحتجّ عن الكلب» (٢/١٤٤)، (باب تفسير بعض ما قيل من الشعر في الكلاب» ٢/٦٠)

غير أنّه قد يقبل التأويل في مواضع أخرى متى انسجم مع المقالة المدافع عنها، قال في سياق مدح الكلب: «وما أردّ هذا التأويل، وإنّه ليدخل عندي في جملة ما تدلّ عليه الآية، ومَن لم يقل ذلك لم يفهم عن ربّه، ولم يفقه في دينه» (٢/٢٥٧).

إنّ قبول التأويل وردّه مرتبطان بمقام ذمّ الكلب أو مدحه أكثر من ارتباطهما بغرابة التأويل أو ألفته. ولعلّ الانطلاق من أنموذج في التأويل قد يكون كفيلا بالإجابة عن مثل ذلك السؤال، وقد اخترنا رسالة «الردّ على النصارى» مثالا لدراسة طبيعة التأويل عند النظار المتكلّم، وإن كان منتشرا في جلّ مؤلفاته.

تبدأ هذه الرسالة بمقدّمة نظريّة يذكر فيها الجاحظ كعادته في سائر الرّسائل والمؤلّفات دواعي تأليفها وطريقته في الاحتجاج للمسألة المقترحة عليه، فهو يُخاطب صديقا له. ورسالته جوابيّة تندرج في الظاهر في أدب الرّدود: شكلا (من خلال السياق الأدبي: رسالة جوابيّة)، ومحتوى (من خلال السياق الحضاري: الردّ على النصارى)، أمّا سياقها العامّ فهو المشاركة في الردّ على

---

(١) اعتبر حمّادي ذويب الجاحظ متكلّما أصوليّا في مقال عنوانه: «الجاحظ وأصول الفقه»، وقدّمه في ندوة «الجاحظ في الثقافة العربيّة»، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس التي انعقدت أيام ١٢-١٣-١٤ أفريل٢٠٠٧، (بحث مرقون)

النصارى برسالة أدبيّة، ليست في الحقيقة إلاّ من تأليف الجاحظ واختراعه. فالجاحظ يوهم بأنّ ما دعاه إلى تأليف الرسالة هو طلب عبّر عنه وليّ نعمة مجهول يحضر في الخطاب من خلال ضمير الغيبة الجمع: «ذكرتم... / زعمتم...». والأهمّ من تحديد شخصية الطالب المجهول ما يوحي به من تضخيم لصورة الذات. فقد وقع عليها الاختيار لما لها من قدرة على الردّ على مطاعن النصارى وحينئذ على الفلج والانتصار. فهذا الطّالب اختار الجاحظ دون غيره لما له من معرفة بطرائق المناظرة والردّ على الخصوم، أي باعتباره «رجل المناظرة والمناضلة». وهذا العامل الخارجي يتواتر في جلّ مناظرات الجاحظ والتوحيدي. فالوزير ابن الفرات انتدب أبا سعيد السيرافي للردّ على متى بن يونس في تمجيد المنطق وذمّ النحو في المناظرة التي نقلها التوحيدي. وفي الإلحاح على مثل هذا الطلب في هذا النوع من الأدب تختفي صورة الذات الحقيقيّة ونوازعها الداخليّة ودوافعها الايديولوجيّة، وتُقدّم الذات المتكلّمة باعتبارها المخوّلة دون غيرها للمناظرة والمناضلة عن الدّين. لذلك فإنّ الذات تبدو متضخمة في مثل هذا الضرب من المناظرات ممّا لا يكون عادة إلاّ في الأدب.

إنّ موضوع الرّسالة هو الردّ على قول النصارى: «كتابنا [القرآن] باطل وأمرنا فاسد» انطلاقا ممّا فيه من استعارات فاسدة. ولمّا كانت الاستعارة القرآنية وسيلة فنيّة تنقل الكلام من دلالته الحرفيّة إلى ما هو رمز وتخييل فإنّ تأويلها سيؤدّي إلى «التأثير في النظام الرّمزي والمخيال». (صمّود، نفسه)

وليس الطعن في الاستعارات القرآنيّة وتأويلها إلاّ للاحتجاج على تلك الأطروحة السّابقة التي تصدّرت الرّسالة ولتأكيدها. وليس ردّ الجاحظ إلا لتفنيدها ودحضها. وبهذا تتنزل الرّسالة في سياق السّجال الديني بين المسلمين ومخالفيهم من أصحاب الدّيانات الأخرى من ناحية، وبين المعتزلة وخصومهم من أصحاب الفرق الأخرى من ناحية أخرى. وعلى هذا الأساس فهي تنبني على أطروحتيّن متناقضتين يرسمان مقابلة فنيّة تتأسّس على نسبة القول إلى الآخر الجمع المجهول هو بمثابة الخصم الافتراضي، والأطروحتان هما:

- تأويل اليهود وحججهم، [فأمّا قولهم... / فإن قالوا...]
- تأويل الجاحظ وحججه، [قلنا لهم...]

فمجال السّجال والصّراع مع اليهود هو تأويل لغة القرآن وتحديدا مجازه

واستعاراته، وما يعمدون إليه من «تحريف الكلم عن مواضعه». قال الجاحظ: «وأنت تعلم أنّ اليهود لو أخذوا القرآن فترجموه إلى العبرانيّة لأخرجوه من معانيه ولحوّلوه عن وجوهه... وقد يعلم أنّ مفسّري كتابنا وأصحاب التأويل منّا أحسن معرفة وأعلم بوجوه الكلام من اليهود ومتأوّلي الكتب، ونحن قد نجد في تفسيرهم ما لا يجوز على الله في صفته، ولا عند المتكلّمين في مقاييسهم ولا عند النحويين في عربيّتهم، فما ظنّك باليهود مع غباوتهم وغيّهم وقلّة نظرهم وتقليدهم». وضّح هذا الكلام حدود التأويل ومعايير قبوله أو ردّه وهي مرتبطة بالكفاءات السابقة: الموسوعيّة (في المجال الديني العقدي تحديدا: «ما لا يجوز على الله في صفته»)، المنطقيّة (القياس: «ولا عند المتكلّمين في مقاييسهم») واللغوية (نحو العربيّة: «ولا عند النحويين في عربيّتهم»)

من هذا المنطلق انتقد الجاحظ بشدّة تأويل اليهود بل حتى تأويل أقرب الناس إليه عقيدة ومذهبا وهو إبراهيم النظّام لبعض صفات الله واتهمه بالادّعاء على الله ما ليس من صفاته (ص٣٣٨)، فإذا كانت بعض تأويلات المعتزلة وهم مَن هم في كفاءاتهم مرفوضة فكيف سيكون الأمر مع تأويلات اليهود؟!

الآية	تأويل اليهود : الدّعوى	تأويل الجاحظ : الردّ
– من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له	– الله يستقرض منّا ، فهو فقير ونحن أغنياء = عبارة غير فصيحة مجانبة للمنطق	– عبارة فصيحة بليغة ، ولا تفهم خارج المجاز : الله يطلب من المؤمنين أن يعينوا الفقراء والأقرباء ، ويجازي على ذلك الجزاء الحسن . فالمال الذي أعطيتم بمثابة القرض .
– يد الله مغلولة	– مَن غلّه؟ أم غلّ نفسه؟ = عبارة غير فصيحة ، مجانبة للمنطق	– عبارة فصيحة بليغة ، ولا تفهم خارج المجاز : ليس المقصود أنّ ساعده مشدودة إلى عنقه بغلّ ، وإنّما البخل بالنعمة ونفي صفة البرّ والإحسان عن الله .

سنعتمد هذا الجدول الذي يضمّ نماذج من تأويل القرآن لتوضيح الأطروحتيْن المتقابلتين في هذه الرسالة:

يحيل الجدول على أطروحة الخصم وتحتوي على أسئلة شرسة تساهم بدور فعّال في رسم صورة الخصم من خلال ما يسمّيه غوفمان الوجه والموقع (*face et place*). فالسّائل خصم يتقصّى «أوجه الخلل» في العبارة القرآنيّة لينفي عنه المنطق. وهو يتحرّك من موقع قوّة نظرا إلى قوّة الحجج الأمثلة. ويعمد إلى ذلك ليصدم الفكر الإسلامي التقليدي ويخدش الصّورة المقدّسة للذات الإلهية في المخيال الإسلامي الجمعيّ مثلما حاول المتكلّمون إبطال عقيدة التثليث في الديانة المسيحية. وفي مقابل ذلك يبدو المتكلّم في هذه الوحدة الأولى من المناظرة في موقع ضعف يغيب في الحوار ويلجأ إلى السكوت. ذلك أنّ سؤال من قبيل: «مَن غلّه؟ أم غلّ نفسه؟» يمثل شنعة في حدّ ذاته لا يجرؤ على طرحه المسلم السنّي التقليدي بل يركن أمامه إلى الصمت مؤمنا بالحكمة والإعجاز «إيمان العجائز».

لكن ليس ذلك حال المتكلّم النظّار المعتزلي الذي يدّعي الدفاع عن الدّين والذبّ عن الإسلام، فبسرعة تنقلب المواقع والمواقف، ويصبح من خلال التأويل الذي مكّنته منه كفاءته اللغوية - البلاغية في موقع «الواثق من الفلج والنصرة» على حدّ عبارة أبي عثمان. وينحدر الخصم بفعل ما يتلقاه من لكمات / حجج من هذا المجيب المؤوّل الذي يردّ على المطاعن في بلاغة القرآن.

لكن ألا يمكن أن يكون مثل هذه الأسئلة - المطاعن من وضع الجاحظ نفسه لاسيّما وهو الذي اعترف بأنّه سيستقصي لهم الأسئلة ثمّ يجيبهم عمّا صدر منها عنهم وعمّا يمكن أن يصدر. إن كان ذلك كذلك كانت هذه المناظرات في رحاب المحتمل وإذن الأدب.

إنّ أبا عثمان في هذه الرّسالة ومن بعده التوحيدي في كثير من المناظرات ينسبان ما يسمّيه محمد النويري «الأسئلة الإيمانيّة الكبرى» إلى الخصوم ويتواريان خلفهما لتصبح المناظرات فنّا أدبيّا يوظّف لترسيخ الانسجام العقائدي وإقصاء كلّ فكر مخالف. وإنّ الجاحظ في الحقيقة هو الذي اشتقّ السؤال من الآية واتخذه موضوعا للتأويل وإذن للتناظر، لأنه سؤال نابع من النظر في لغة القرآن بالمنطق الفلسفي ومزج الشريعة بالفلسفة. هي أسئلة يؤلّفها الجاحظ في مرحلة أولى ثمّ يؤلّف ردودا عليها فينشئ هذه المناظرة الأدبيّة في مسائل كلاميّة

ويوهم القارئ بصدورها عن الخصم الموهوم «اليهود والنصارى». ولعلّ صيغة الجمع وما فيها من تعميم وتعمية ممّا يقوّي الوهم والخيال في المناظرة. فعلى لسان اليهود والنصارى يقول ما لا يستطيع قوله لسانُ المسلم السنّي، ويطرح أسئلة حول فصاحة القرآن وبلاغته، فهل مازالت الرسالة بعد هذا في الردّ على النصارى أم هي في «نظم القرآن» وفصاحته وبلاغته.

لقد جعل الجاحظ اليهود يتبرؤون ممّا نسبه القرآن إليهم من قول وأسئلة لأنّ اليهود لا تقول مثل هذا الكلام، ولا تعبّر عن مثل هذا المعنى بمثل هذه العبارات التي هي إلى العيّ أقرب منها إلى الفصاحة. ثمّ ردّ عليهم بأطروحة مقابلة تستند إلى القول بمجاز القرآن. ومنه تستمدّ الآية المؤوّلة بلاغتها وإعجازها. وبهذا ينشئ الكاتب سجالا كلاميّا يدافع من خلاله عن مقالات اعتزالية ونوازع ايديولوجية أكثر ممّا يردّ على خصوم حقيقيّين. فيبتدع وجهتيْ نظر متقابلتين يتعاون طرفان على طرحهما للنقاش ولكنهما لا يلتقيان ولا يخرجان بنتيجة. ويصبح نقاشهما موجّها إلى طرف ثالث هو المقصود بالقول يعلّمه هذا المتكلّم كيفيّة الردّ على الخصوم ويلقنه وسائل تفسير المتشابه والغامض من القرآن الكريم. فما هي حججهما؟

قدّم الطرفان حججا للإقناع على النحو الموالي:

حجج اليهود	حجج الجاحظ
- حجة عقليّة منطقيّة : لا يعتقد إنسان أنّ الله عاجز ، فقدرته مطلقة . والفقر والاقتراض من وجوه العجز .	- حجة بلاغيّة : الآية مجراة على المجاز : - الحجة ١ : سياق النصّ والعقيدة - الحجة٢ : سياق اللّغة : كلام العرب - الحجة٣ : مثال من الواقع : الاستعمال اليومي للغة .
النتيجة : في القرآن غلط في الكلام وضيق	النتيجة : ليس في القرآن غلط في الكلام وضيق

في هذا الجدول يحاول المتكلّم أن يقنع بالتكامل بين البنية المنطقية والبلاغيّة، لكنّ الحجاج انتهى بنفس ما به انطلق، أي بالنتيجتيْن المتقابلتيْن:

في القرآن غلط في الكلام وضيق فيه

≠

ليس في القرآن غلط في الكلام وضيق فيه

ومادام السّجال لا يؤول إلى نتيجة، فما هي المقاصد الحجاجيّة الكامنة خلف هذه النتيجة؟ الحقّ أنّه توجد نتيجة أخرى ثاوية طيّ الحجاج وهي رسم صورة الآخر المحجوج، باعتباره خصما عدوّا، مقابل صورة الذات المحاجّ باعتباره مدافعا عن الدّين مناضلا الخصوم، «رجل مناظرة ومناضلة» كما يقول حمّادي صمّود (١٩٩٨).

فهذه الذات المتكلّمة بضمير المتكلّم الجمع *[نحن]* تقدّم نفسها أنموذجا للنظار المتكلّم المعتزلي:

- الكاسر لشوكة اليهود والنصارى
- العارف باللغة والتفسير
- البلاغيّ القادر على تأويل مجاز القرآن في حدود اللغة والاستعمال.

ومن شأن هذه الصورة أن تعطي مشروعيّة لعلم الكلام وتؤكد الحاجة إليه، و«أن تعطف القلوب» على المتكلّمين في مستوى المقالات الكلاميّة، وتنفّر في المقابل من اليهود والنصارى ومقالاتهم.

إنّ تأويل القرآن عند المتكلّمين ولد في سياق حجاجيّ ونما وازدهر في ظلّ تعدّد الملل والنحل. وقد وظّف للطعن مثلما وظف للردّ والدحض، فهو وسيلة المحاجّ والمحجوج في آن واحد. أمّا تأويل الطعن فيعتمد ظاهر القول والقياس المنطقي، فهو إلى التفسير اللغوي أقرب، وأمّا تأويل الردّ فيعتمد المجاز، فهو تأويل بلاغيّ إلى معنى القراءة والنظر والرّأي أقرب.

وقد بدا الجاحظ في هذه الرّسالة محاجّا ومحجوجا في الآن نفسه، يؤلّف من خلال ثنائيّة صوتيّة تتركّب من الصوت ونقيضه هذا السّجال المحتمل فينشئ أدب الاحتجاج بما هو فنّ من فنون الكلام عند العرب القدامى من أبرز ما يميّزه -فضلا عن وجود أطروحتين متقابلتين- النتيجة العقيمة، إذ ينتهي النقاش بمثل ما ابتدأ به. فكأنّ موضوع الصراع الحقيقي فيه الطرف الثالث، ومحاولة

استدراجه إلى إحدى الأطروحتين. لذلك كان السعي إلى التأثير والإقناع بكلّ الوسائل والحجج المنطقيّة واللغويّة، وأحيانا ببعض المغالطات. وهنا ينضاف إلى البنية المنطقية واللغوية عند صياغة الحجّة عامل آخر لا يقلّ أهميّة عن سابقيه وهو القصد.

إنّ النظّار المتكلّم المعتزليّ يُنَصِّبُ نفسه مدافعا عن الدّين والقرآن ومن وسائل دفاعه التأويل. ولكنّ دفاعه هذا قد اكتسى لبوسا أدبيّا فاتّسم ما فيه من فكر إسلامي قديم: الأصول، الفقه، التفسير، بسِمَةِ الأدبيّة. الأمر الذي لم يكن مألوفا عند الفقهاء والأصوليين والمفسّرين ولا في سنن تأويل القرآن[1]. ولا يعنينا من هذا الموقف دلالته الحضاريّة والاختلافات الفكريّة وإنّما نهتمّ بالأساس بما يدلّ عليه من تعظيم الذات وتحقير الخصم ومن تباين في الطريقة والأسلوب، ونعني الخروج بالصراع بين المتنازعين في المناظرات من أبعاده الحضارية إلى أبعاده الأدبيّة. ومن خصائصه اعتماد الظاهر والباطن ومزج الجدّ بالهزل.

* اعتماد الظاهر والباطن: يصرّح أبو عثمان في «البخلاء» مثلا بأنّه يدافع عن الكرم ولكنّه يخفي استظرافه البخل والبخلاء، ويُظهر الدّفاع عن العرب ولكنه يضمّنه المطاعن عليهم وكلّ ما وقع هجوهم به فيتكلّم بألسنة الخصوم بل يستقصي لهم الحجج بطريقة تخترق الفكر التقليدي السّاكت عن المطاعن في الحضارة والثقافة عادة. وكذا الشأن في ما تعلّق بالعقيدة حتى إنّ شيخا مثل ابن قتيبة أو عبد القاهر البغدادي انزعجا أشدّ الانزعاج من تصريح الجاحظ بالمطاعن على القرآن، ووجدا الجاحظ متبنّيا لها. قال البغدادي في «الملل والنحل»: «ومن فضائحه [الجاحظ] مجونه في كتبه التي أغوى بها الفسقة مثل كتاب «في حيل اللصوص»... وزيّن بكتاب «البخلاء» البخلَ، وسَجَّنَ كتابه المعروف «بالفتيا» بالطعن على أعلام الصحابة في فتاويهم، وأقصى كتبه «الحيوان» ضمّ أبياتا من الشعر وطوّله بمناظرة في المفاخرة بين الديك والكلب، والمناظرة في ذلك تضييع للوقت بالمقت... وكتاب آخر في «فضل الموالي على العرب» وسَجَّنَ

(١) ينظر مثلا ما كتبه عبد القاهر البغدادي في الملل والنحل عن النظّام ص ٩١، وعن الجاحظ ص١٢٣.

هذين الكتابين بما قيل في هجو العدنانيّة وسائر العرب» (ص١٢٣-١٢٥).

إنّ تردّد فعل سجن في كلام عبد القاهر (ومعناه أخفى) تأكيد لهذه المراوحة بين التصريح والتلميح، وهذا الغموض في الموقف وصاحبه، وذلك ممّا يرجّح - في ما يبدو- الأدبيّة في هذه الكتب على غيرها من الصفات. فالظاهر المصرّح به لم يكن ليُخفي المضمرات من المعاني: ما كان منها جادًّا وما أوغل في الهزل.

* مزج الجدّ بالهزل في الحوار، ومن أبرز مظاهره:

أ- الخروج من مواضيع الجدّ كصفات الله وخلق القرآن إلى مواضيع الهزل مثل دِين الحِرِ ومسائل في الفطن (كتاب الحيوان)، ومن أحاديث الشيوخ الجلّة والكهول العلية أشراف أهل الحكمة أهل العلم والنظر وأصحاب الفكر والعبر، إلى نوادر الموسوسين والممرورين وممّن لا ينتظر أن تصدر عنه الحكمة أو الموعظة. ومن الرغبة في الإقناع بمسائل العدل والتوحيد إلى الحرص على الإمتاع والترويح عن النفس «بباطل الحديث»، ويمكن أن نذكر المناظرات الكلاميّة التي أوردها التوحيدي في كتاب «أخلاق الوزيرين» (الصفحات من٥٠إلى ٧٩، و١١٥)، وهي تندرج في سياق هجاء ابن عبّاد وثلبه باعتباره ممثلا للمتكلّمين ولطريقتهم التي تمزج الجدّ بالهزل، فللنظّار المتكلّم كفاءة أدبيّة أيضا تقوم على الرّغبة في إضحاك الجماعة الحاضرة.

ب- نحت شخصيّات قدّت من غير مثال سابق، ومنها البخيل والممرور والموسوس، وهي شخصيات غريبة في سلوكها وتفكيرها ومنطقها، والغرابة فيها مقصودة يقع تكثيف وجوهها وتلوينها من نصّ إلى آخر لترسم أبطالا أدبيّة:

* اعتماد مفارقات غريبة كالجمع بين قوّة المنطق الحجاجي في تلك الشخصيات وتهافت موضوع المحاجّة، وبين قداسة مكان كالجامع المسجد بالبصرة من جهة وغرابة المواضيع التي يُتناظر فيها من جهة أخرى والتي يشمئزّ منها المسلم العادي غير النظّار المتكلّم كحديث البخل والجنس والفرث والخرء والحرّ والأعضاء التناسليّة الأخرى وغير ذلك، فهناك حرص واضح على إثارة اشمئزاز هذا المفكّر التقليدي، لكنّ «خسّة أعمال تلك الشخصيّات تمحوها إلى حدّ ما

قدرتهم البيانيّة» (كيليطو ٢٠٠١، مرجع سابق،ص٥١).

* تعميم أسلوب الموازنة والمقايسة والمناظرة والذي هو سمة المتكلم المعتزليّ في كلّ حوار أو محاجة أو مناظرة، فالمتكلّم يدلّ عليه خطابه سواء تطرّق ذلك الخطاب إلى الدين أو البخل أو حديث الجنس.
* اتخاذ الحيوانات مواضيع تناظر في عدد من المناظرات وجعلها رموزا يقع التطرّق من خلال التناظر في محاسنها ومساوئها إلى أهمّ المقالات الاعتزاليّة كالتوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين وخلق القرآن.

وهكذا تتشكل شخصية المتكلّم تدريجيّا عبر ما يتمتع به من أسلوب حجاجيّ ومنطلقات فكريّة وخصائص تفكير تميّزه من غيره. فإذا قُدّ الخطاب مناظرة في شكل موازنة ومقايسة كانت صادرة عن متكلّم معتزليّ لا ريب في ذلك. ولكن الذي لا يتبادر إلى الذهن أنّ هذا المتكلّم قد يكون بخيلا يدافع عن البخل أو ممرورا يسأل عن مسائل في الفطن غابت عن صاحب «كتاب الحيل» أو قد يكون موسوسا، فصورة المتكلّم متنوّعة من حيث منزلتها الاجتماعيّة وهويّتها ولكنها تشترك في الوظيفة.

وتظهر الأدبية في كثافة حضور الذات وتضخّمها إن تصريحا وإن تضمينا. فكثيرا ما يراوغ المتكلم سامعه فيوهمه بالدوافع الخارجية التي تضطرّه إلى تأليف هذه الرّدود ليخفي النوازع الذاتية والدوافع الحقيقية كالرغبة في نشر المذهب والمقالات الاعتزالية والدّفاع عن النفس من حيث أوهم بالدّفاع عن الدّين. إضافة إلى ذلك فإنّ الترابط بين البنية المنطقية واللغوية والمقاصد في بناء الحجة أساس سياسة البلاغة التي هي «أصعب من البلاغة» ذاتها مثلما نقل الجاحظ عن الهنود.

٢- النظار المتكلّم مجادل: من أبرز صفات النظار المتكلّم اعتماده الجدل الفلسفي في قياساته العقديّة، وفي موازناته الكلاميّة حتى أضحت المناظرات الكلاميّة مجادلات في كثير من الأحيان. ولئن سبق أن عرّفنا المجادلة في الفصل الثالث من الباب الأوّل من البحث وعرضنا آراء القدامى والمحدثين في هذا الفنّ وعلاقته بفنّ المناظرة، فإنّنا نروم الآن إثبات التداخل بين الفنّين وتأكيد فرضيّة دافعنا عنها خلال كلّ مراحل البحث وهي تداخل الخطابات المتعدّدة في فنّ المناظرة. فلم تعد المسألة في هذا الصّدد أجناسيّة تبحث في خصائص المجادلة

وما يميّزها من المناظرة وإنّما هي تتعلّق بتعدّد الخطابات وتفاعلها في النصّ الواحد، وفي الوحدة الحواريّة أحيانا. وقد ألمعنا سابقا إلى أنّ المقام وتحديدا طبيعة العلاقة بين المتحاورين ومقاصدهما من العناصر المحدّدة للفروق بين الجدل والمناظرة. ولمّا كان النظّار المتكلّم يقيم علاقة خلافيّة مع مناظريه «فيجادلهم بالتي هي أحسن» أحيانا وبغيرها أحيانا أكثر، ويروم الحقيقة الكلاميّة التي تنبع من مقالات المعتزلة وعقيدتهم، كانت جلّ مناظراته مجادلات تهدف في الغالب إلى الغلبة والتغلّب، بل قد تستحيل مناظراته جدلا «مذموما» يُستخدم فيه المنطق للإفحام والمغالطة على طريقة السفسطائيّين. لقد استلهم هذا المناظر من الجدل الفلسفي أقيسته ومنطقه وطريقته في الحجاج. فانتقل الجدل من الفلسفة إلى الدّين ومنهما إلى الأدب عن طريق علم الكلام، وأضحت المناظرة «مبارزة لفظية ومناقشة جدلية بين متكلّمين متكافئين»، فما هي خصائص المناظرة الجدليّة؟

لمّا كان الجدل فنّا يعتمد الاستدلال ويهدف إلى الحقيقة عن طريق فحص النتائج المنطقية وإلزام الخصم بالمقدّمات التي انطلق منها، ولمّا كان الجدل عند أرسطو «استدلالا يقوم على مقدّمات محتملة مستمدّة من آراء الجمهور أو العلماء» (عبد الله ١٩٩٥:٢٣١) وهو يعتمد الاستدلال المنطقي لدحض كلام الخصم وإبراز الحقيقة، فقد كان النظار المتكلّم ينطلق من مقدّمات يقع إلزام الخصم بها، ليصل بعد ذلك إلى نتائج ملزمة، فإذا أنكرها عُدَّ منقطعا. والأمثلة على ذلك في أدب الجاحظ والتوحيدي كثيرة يمكن أن نتناول منها أنموذجين في مسألة خلق القرآن:

مناظرة أحمد بن أبي دواد للمعاند في حضرة المعتصم (أوردناها في «بلاغة المساءلة»)، التي نقلها الجاحظ، ومناظرة ابن عبّاد لأحد جلسائه في خلق القرآن (مثالب الوزيرين، ص٥١) التي نقلها التوحيدي. ففي الأولى عبارة خاتمة على لسان المعاند: «ليس أنا بمتكلّم» تؤكّد ارتباط هذا النوع من الجدل بالمتكلّمين المعتزلة، وتبرّئ الكثير من المفكّرين السنّة منهم ومن جدلهم هذا لالتباسه بالمغالطات. فرفضُ المعاند في آخر المناظرة الالتزام بالنتيجة رغم موافقته على المقدّمة في بدايتها والردّ بأنّه «ليس بمتكلّم» دليل على عدم انخراطه هو وأصحابه في الجدل الكلامي الذي هو صناعة النظّار المتكلّم المعتزليّ، وتفطّنه

إلى المأزق الذي وضعه فيه ابن أبي دواد، والذي عبّر عنه الجاحظ بعبارة غير محايدة، فيها ما فيها من دلائل الانتصار والفلج وهي عبارة «المخنق». إنّ وضع الخصم في هذا الإطار وفي هذا الموضع الفكريّ الغريب عنه «ليس أنا بمتكلّم» داخل في خطّة المتكلّم لخنق الخصم. وهنا يتضح ما لخصومة المواضع (*Les rapports de place*) من دور في الخطاب، فلو لم يكن المعتصم معتزليّا لما كان ابن أبي دواد والجاحظ في موضع «الخانق» لغير المعتزلة، والمعاند في موضع «المخنوق». وستنقلب الآية بداية من حكم الخليفة العباسي المتوكّل وستتبدّل المواضع ويضحي المعتزليّ «مخنوقا» وغيره «خانقا». إذن لم يعد الخطاب يستمدّ قوته وفاعليّته ونجاعته من ذاته فحسب وإنّما من سلطة الموضع أيضا، فالطرف الأوّل تمتع بسلطة الممتحِن لأنه ذو منزلة سياسية - اجتماعية أرفع (وزير المعتصم) وجعل شريكه في الحوار في منزلة أقلّ منه، لم يخترها، وهو ما يخوّل له التحكم في الحوار نظرا إلى المنزلة العليا التي وضع نفسه فيها[1].

وهنا نصل إلى ميزة أخرى للنظار المتكلّم فهو «سفسطائيّ مغالط» في كثير من المناظرات، هدفه الأسنى إفحام خصمه والفلج عليه، فهو «واثق من الفلج والنصرة» مثلما يقول الجاحظ متحدّثا عن نفسه، لا من بلوغ الحقيقة، وذلك بما يعتمده من جدل يجهل خصمه مبادئه ومقتضياته.

إنّه يرغب في عقل جدلي للمناظرة في مسألة خلق القرآن، وهذا يظهر في اعتماده القياس والتمثيل أساسا للوصول إلى نتائج ملزمة.

انطلق المتكلّم في مناظرة أحمد بن أبي دواد للمرتدّ من العامّ إلى الخاصّ واستخدم القياس السقراطي الشهير: (كلّ إنسان يموت / سقراط إنسان / إذن سقراط يموت) على مرحلتين:

* المرحلة الأولى: غايتها الاستدراج إلى قبول التناظر في المسألة الكلاميّة: (كلّ شيء قديم أو محدث / القرآن شيء / إذن القرآن قديم أو محدث).

---

(١)يرى فيون (*Vion, 1992*) أنّه يمكن تحديد علاقة المواضع: من الخارج من خلال الأوضاع والأدوار (طبيب/ مريض، أستاذ/ تلميذ)، أو بهويّتهم الاجتماعية (أب/طفل، رجل / امرأة)، أو من داخل العلاقة من خلال الموضع الذاتي الذي يتخذه كلّ طرف مقابل الآخر (مهيمِن/ مهيمَن عليه، طالب/مطلوب، ناصح / منصوح...). ص١٠٧.

* المرحلة الثانية: غايتها الكشف عن المعتقد للتشهير، (لا قديم إلا الله/ القرآن محدث = مخلوق). فهناك تطبيق للقياس المنطقي في هذه المناظرات الكلاميّة وما يوحي به من علاقة سيطرة وسلطة سياسيّة ومنطقيّة يتمتع بها ابن أبي دواد. ومن هذا الشكل عدد كبير من المناظرات الامتحانية على وجه الخصوص تظهر فيها الكفاءة المنطقيّة التي يتمتع بها النظّار المتكلّم وأوجه توظيفها وتصريفها في التعامل مع الخصوم. وقد أشار إلى ذلك شوقي ضيف فقال: «ومن يرجع إلى تلك المناظرة /بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في مرتكب الكبيرة أمام الحسن البصري /يلاحظ أنّها تبدو تطبيقا لأشكال القياس المنطقي وهي تستعين بالمنطق» (الفنّ ومذاهبه، ١٩٨٣، ص٨٠).

لكنّ هذا القياس يوظف في بعض المناظرات للهزل والسخريّة من القائمين به، فيصبح علامة أدبيّة المناظرة أكثر ممّا هو قياس منطقيّ. والمثال على ذلك المناظرة بين صاحب الجوالقي وصاحب هشام:

وحكى يوماً آخر فقال: اجتمع رجلان؛ أحدهما يقول بقول هِشام، والآخر يقول بقول الجَوالِقي.

فقال صاحب الجوالقي لصاحب هشام: صِف لي ربّك الذي تعبده. فوصفه، فقال: هو جِسم ولكن لا يد له ولا جارحة ولا آلة.

فقال له صاحب الجوالقي: أيسرّك أن يكون لك بهذه الصفة ابن؟

قال: لا.

قال: أَفما تستحي أن تصف ربك بصفة لا ترضاها لولدك؟

ثم قال صاحب هشام: قد سمعت قولنا، فصف لي أنت ربك. فوصف فيما وصف: أنه جعد قطِطٌ في أتمّ تمامٍ وأحسن حسن وأَحلى صورة وأَعدل هيئة وأجمل شارة.

فقال له صاحب هشام: أَفيسرّك أن تكون لك جارية بهذه الصفة تطؤها؟

قال: نعم.

قال: أَفما تستحي من عبادة من تحب مباضعته؟

وذلك أنّ من أحبّ مباضعة مثله فقد أوقع عليه الشهوة، تعالى الله عن هذه السخافات والجهالات، وإنّ قوماً يلهجون بهذا وأشباهه لَفي بعد من الهدى والنهى. (أخلاق الوزيرين، ٦٦).

تتناول هذه المناظرة صفات الله وهي من المسائل الكلاميّة المهمّة قديما. ويجري الحوار فيها بين المشبّهة وخصومهم. وقد سبق أن ردّ الجاحظ عليهم في عدد من رسائله منها «في نفي التشبيه» و«رسالة في النابتة» وغيرهما. ولكنّ الذي يهمّنا فيها هو استخدام المتناظرين القياس وتوظيفه لنصرة المذهب وقطع الخصم. فالذات الإلهية شبّهت بالولد في خطاب الأوّل وبالجارية في خطاب الثاني. فالقولان قد انخرطا بهذا التمثيل في القول بالتشبيه، ولم يختلفا في أصل المقالة مثلما يوحي ظاهر النصّ به. فمن المفترض أن يقول واحد بالتشبيه وينفي الثاني ذلك فلا يقبل الورطة التي أوقعه فيها خصمه.

الأوّل: أيسرّك أن يكون لك ولد بهذه الصفة ؟

الثاني: أفيسرّك أن تكون لك جارية بهذه الصفة تطؤها؟

الحقّ أنّ السارد المختفي وراء الشخصيّتيّن هو الصوت الذي يجمع بينهما أكثر ممّا يفرّق، لأنّ هدفه التشنيع بالمذهبيّن بله بالمتكلّمين جميعا. وما يؤكّد ذلك هو تعليق الرّاوي الذي اختلط بصوت الشخصيتين المتحاورتين. وقد تكوّن التعليق من نتيجة تمثل القياس المستخدم وتبرز القول في شكل «شنعة»، ومن تنزيه لله عن مثل هذه القياسات ونتائجها، وذمٌّ للكلام والمتكلّمين لما تؤول إليه مناظراتهم من شنيع القول وباطل الوصف المتعلق بالله.

إنّ هذه المناظرة عمل فنّي قام على الخيال وإن أوهم الأديب بواقعيّة الشخصيّات والأحداث، ذلك أنّ البطليّن فيها يبدوان من شخصيّات الحكاية في هذا الخبر، فهما كائنان متخيّلان يوهم الراوي نفسه بأنّه ينقل من خلالهما حدثا واقعا ويخدع قارئه بذلك. وممّا يدعم البعد التخييلي فيها عدم ذكر أسماء الشخصيات والتعبير عنهما بالكنية الأدبيّة التي كان للجاحظ سبق استخدامها ووضعها حتى أصبحت تقليدا أدبيّا امتدّ إلى القرن الرّابع الهجريّ. فقد سلك التوحيدي مذهب الجاحظ في هذا النوع من المناظرات. ودلّ عليه أيضا تداخل صوتي البطليّن بصوت أبي حيّان العدوّ اللّدود للكلام والمتكلّمين. فطالما تندّر بأقوالهم وهجاهم بمقالاتهم التي تطارحوها في مناظراتهم الكثيرة. كذلك دلّ عليه ورود هذه المناظرة في سياق هجوه للوزير ابن عبّاد من خلال ذكر ما جرى في مجلسه من مناظرات. فجاءت هذه المناظرة استطرادا يتعلّق بالتشنيع بالمتكلّمين عامّة والتندّر ببعض مقالاتهم وقياساتهم المغالطيّة بالنقل تارة مثلما

سبق أن رأينا في المناظرة السابقة وبالاختراع تارة أخرى كما نرى في هذه المناظرة. وبهذا النوع من القياس وبمثل هذه المواضيع كان التوحيدي يصنع أدب المناظرات في سرد تخييليّ يتولّى فيه بنفسه نقل الأقوال فيتحكّم في المتكلّمين تقديما ووظيفة وعملا داخل القصّة التي يؤلّفها عن المناظرة.

وقد يستند هذا المتكلّم إلى كفاءته البلاغية التداولية أيضا فيستخدم عددا من الأساليب اللغوية ويوظف أعمالا مقصودة بالقول كالطلب أمرا واستفهاما لتحقيق أهدافه المعلنة والخفيّة.

فبالعودة إلى المناظرة الكلاميّة الثانية والتي نقلها التوحيدي عن ابن عبّاد يتضح سعي النظار المتكلّم – وهو الوزير ابن عباد– إلى الإيقاع بالخصم والتشهير به لإقصائه فكريّا وسياسيّا من خلال السؤال. فأسئلة ابن عبّاد كلّها ترد في هذا السياق وهي تباعا:

(١= المتكلّم الأوّل / ٢= المتكلّم الثاني / الحروف الأبجديّة لترقيم التدخلات)

(١-أ)- فقال له: يا أخ انبسط واستأنس وتكّلم؛ فلك منا جانب وطِي ومشرب روِي، ولن ترى إلا الخير، بم تعرف؟

(٢-أ)- قال: أعرف بدقّاق.

(١-ب) قال: تدق ماذا؟

(٢-ب) قال: أدق الخصم إذا زاغ عن سبيل الحق. فلما سمع هذا تنكّر وعجب، لأنه فجئ ببديعة.

(١-ج) فقال: دع ذا، وتكلّم.

(٢-ج) قال: أتكلّم سائلاً؟ والله ما بي حاجةٌ إلى مسألة، أم أتكلم مسؤولاً؟ فوالله إني لأكسل عن الجواب

(١-د) قال له: يا هذا، ما مذهبك؟

(٢-د) قال: مذهبي أن لا أقرّ على الضيم، ولا أنام على الهون...

(١-هـ) و قال: ولكن ما نِحلتك التي تنصرها؟

(٢-هـ) قال: نِحلتي طويّة صدري، ولست أتقرّب إلى مخلوق، ولا أنادي عليها في سوق، ولا أعرضها على شاك، ولا أجادل عليها المؤمن.

(١-و) فقال: فما تقول في القرآن؟

(٢-و) قال: وما أقول في كلام ربّ العالمين الذي يعجز عنه الخلق إذا أرادوا الاطّلاع على غيبه، وبحثوا عن خافي سره، وعجائب حكمته، فكيف إذا حاولوا مقابلته بمثله، وليس له مثل مظنون فكيف عن مثل متيقّن؟

(١-ز) قال ابن عباد: صدقت، ولكن أمخلوق هو [القرآن] أم غير مخلوق؟

(٢-ز) فقال: إن كان مخلوقاً كما تزعم فما ينفعك؟ وإن كان غير مخلوق كما يزعم خصمك فماذا يضرك؟

(١-ح) فقال: يا هذا، أبهذا العقل تناظر في دين الله؟ (التوحيدي، مثالب الوزيرين ص٥١)

يبدو السؤال أداة لتحقيق خطّة الوزير في تعامله مع هذا الخصم. ولذلك تتغيّر وظيفة السؤال من وحدة إلى أخرى. فالسؤال (١-أ) يهدف إلى تحقيق الانسجام بين طرفي الخطاب ويعضد الأمرَ والوعدَ السابقَيْن له في هذه الوظيفة. إذ يحاول الوزير فتح المجال للحديث مع هذا الشاب واستدراجه إلى التناظر في مسألة كلامية هي «خلق القرآن»، فيعطيه انطباعا بالاطمئنان سبق أن عبّر عنه تواتر الأمر: «يا أخ انبسط واستأنس وتكلّم» مع الوعد: «فلك منا جانب وطِي ومشرب روي، ولن ترى إلا الخير». فالأمر والوعد عملان لغويّان أنجزهما المتكلّم ليبعث الطمأنينة في الخصم حتى يقبل على الحديث ويشارك فيه، ومهّدا لسؤال التعارف فأسّسا علاقة تعاون (في الظاهر) مفترضة إذ لم تكن بين الطرفين معرفة سابقة.

وفي السؤال الموالي(١-ب) يحاول الوزير أن يستدرج[1] هذا الشاب كي يدلي بمعلومات عن «مذهبه ونحلته التي ينصرها»(١-د) + (١-هـ). فلم يعد السؤال وسيلة استخبار وإنّما أضحى وسيلة استدراج يستخدم كثيرا في التحقيقات البوليسية: «يا هذا، ما مذهبك؟».

وبهذا يصبح السؤال كمينا ينصب للشاب حتى يقرّ ويعترف. فليس الهدف من السؤال الدّفع إلى الجواب -وإن كانت تلك رغبة السّائل في الظاهر- ولكن إثبات تهمة القول بخلق القرآن على الخصم أو نفيها حتى يتحدّد موقع المسؤول

---

(١) سبقت الإشارة إلى أهميّة الاستدراج في مثل هذه المناظرات ورأي ابن الأثير فيه، انظر ص.

عند السائل والمنزلة التي سيحتلّها منه. فبالسؤال وقع تجاوز القصد الصريح إلى مقاصد ضمنية.

ولا يعبّر السائل عن قصده الضمني هذا إلا في السؤالين الأخيرين (١-و)+(١-ز) حين خذله المسؤول في الجواب وأجبره على الانكشاف والتصريح بخفايا أسئلته السابقة: «ولكن أمخلوق هو [القرآن] أم غير مخلوق؟»، ويصبح السؤال مغلقا يقتضي جوابا بنعم أو لا، وتتلاشى نسبة الاختيار التي كانت تصاحب السؤال المفتوح في الأمثلة السابقة والذي يصاغ بغير الحرفين (أ+هل) وتتلاشى معه مسافة القرب والاطمئنان التي وعد بها في (١-أ).

لقد دلّت الأسئلة على تدرّج واضح يؤكّد خطّة تلميحيّة غير مباشرة محكمة للإيقاع بهذا الخصم في فخاخ المتكلّمين، وساهم الطلب من خلال مجموعة من الأعمال اللغويّة في تحقيق ذلك. فرسمت صورة للمتكلّم المجادل الذي يقيم المناظرات من أجل اختبار مذاهب الناس واتّجاهاتهم العقائديّة ومآخذتهم بها. غير أنّ للخصم خطّته المضادّة التي يتصدّى بها للسائل، وهي خلافا للأولى مباشرة صريحة تتأسّس على خذلان السائل وخرق مبدأ التعاون المفترض بينهما وتعطيل الحوار والرّغبة عن مثل هذه المناظرات. فبقدر ما كان السائل راغبا في التناظر في مسائل كلاميّة، حريصا على إقامة جسور التواصل مع المسؤول، كان هذا الخصم معرقلا للحوار معلنا رغبته عن الكلام والمتكلّمين (٢-ج) بل عداوته لهم ومحاربته إيّاهم (٢-ب)، لذلك جاءت أجوبته جميعها خذلانا. فكان يبخس الوزير أسئلته ويجيب بغير الذي ينتظره ويتوقّعه، بل يمعن في إلحاق خيبة الانتظار به، فيردعه ويجبره على التقهقر.

لقد نجح الخصم في الكشف عن حقيقة السائل من حيث أراد السائل أن يكشف حقيقة المسؤول وانقلب السحر على الساحر، فكان الوزير السائل موضع سخرية وتهافت في الوقت الذي كان من المنتظر أن يكون الخصم كذلك. وهنا نضفر بصورة جديدة للمناظر المتكلّم مخالفة للأولى لا يقع فيها تضخيم الذات وتعظيمها بل يقع تبخيسها وتهوينها.

ويدخل هذا في الخطة التي رسمها ناقل المناظرة - أبو حيّان التوحيدي- من إيراده لها ولعدد آخر شبيه بها. إذ وظف التوحيدي هذه المناظرات لهجاء الوزير ابن عبّاد خلافا لأبي عثمان الجاحظ الذي كان يؤلّفها لمدح المتكلمين

وتمجيدهم فيتخذ من حرص الوزير على التناظر في خلق القرآن وإحياء علم الكلام مادّة أدبيّة توظف للهجاء والنقد والسخريّة. وكان إعلان العداوة للكلام والمتكلّمين وإظهار عقم مسعاهم وفساد مقالاتهم ونقد طريقتهم ردّا قريبا جدّا ممّا نعرف من ردود أبي حيان التوحيدي على الكلام والمتكلّمين. أفلا يكون حينئذ هذا الرجل المجهول الهويّة قناعا لبسه أبو حيّان وحجابا توارى خلفه لمهاجمة عدوّه ابن عبّاد والسخرية من جدله العقيم. وممّا يدلّ على ذلك:

١- إقامة مقابلة بينه وبين هذا الوزير في (٢-هـ):

* أنا لست مجادلا = «ولا أُنادي عليها في سوق، ولا أعرضها على شاكّ، ولا أُجادل عليها المؤمن».

إنّ «عمل النفي» في هذا الكلام يأتي للسّجال ويقتضي إسناد الجملة مثبتة إلى المخاطب واتهامه بما تضمّنته:

* أنت تنادي عليها في سوق، وتعرضها على شاكّ، وتجادل عليها المؤمن.

٢- وصف جوانب من عمل التأثير بالقول كقوله معلّقا على تأثير بعض أجوبة الخصم (٢-ب):

* «فلما سمع هذا تنكّر وعجب، لأنه فُجئ ببديعة».

ففي هذا القول بدا الوزير وهو صاحب السلطة السياسية والمذهبيّة في موقع ضعف فاقدا ماء الوجه أمام الجمع الحاضر في هذا «المحفل العظيم». ونجح أبو حيّان في قلب موازين القوى في المناظرة بقلب المواقع وصور المتناظرين بحسب ما تقتضيه خطّته ومقاصده الحجاجيّة والأدبيّة.

وها هو النظار المتكلّم يبلغ «المخنق» الذي كان يضع فيه خصومه زمن المعتصم ووزيره ابن أبي دواد والجاحظ. فرغم أنّ ابن عبّاد كان وزيرا يتمتع بالسلطة ذاتها التي رأيناها عند ابن أبي دواد فإنّه لم يبلغ النتيجة ذاتها التي كانت للثاني. ويعود ذلك إلى المقام الذي اندرجت فيه كلّ واحدة من المناظرتيْن، إذ جاءت الأولى في إطار تمجيد الكلام والمتكلّمين، فالناقل واحد منهم وهو أبو عثمان الجاحظ. في حين جاءت الثانية في إطار هجوهم وذمّهم وتأليب الجماعة عليهم فالناقل واحد من أعدائهم.

لقد اختلط صوت خصوم الوزير ابن عباد وأنموذجهم هذا الشاب «الدقّاق الكراييسي» بصوت أبي حيّان واجتمعا في نصّ فني تأسّس على مبدإ الحواريّة

وما تقتضيه من تعدّد الأصوات. فبمجرّد أن يتكلّم الكراييسي حتى تتبادر إلى الذهن صورة التوحيدي العدوّ اللّدود لابن عبّاد ومواقفه من الكلام والمتكلمين التي عبّر عنها في أكثر من أثر وعلى أكثر من لسان. فهؤلاء الخصوم يفطنون إلى خفايا هذا الجدل ويفرّون منه أو يقلبون الصّورة فيتقهقر المتكلّم بما يلقاه من ردود تخيّب انتظاراته وتوقعاته.

وهذا الأمر شبيه بما رأينا في المناظرة الأولى حين اختلط صوت ابن أبي دواد بصوت أبي عثمان، وصوت إبراهيم النظام بصوت الجاحظ أيضا. فبمجرّد أن يتكلّم المناظر حتى تتبادر إلى الأذهان صورة الجاحظ ومواقفه من الكلام والمتكلمين التي عبّر عنها في أكثر من أثر وعلى أكثر من لسان أيضا.

والنتيجة المهمّة التي يمكن أن ننتهي إليها هي تنوّع دور السّارد في المناظرة الكلاميّة التي ينقلها كلّ من الجاحظ والتوحيدي. فلئن كان المتكلّم يتكلّم بلسان حال الجاحظ الذي تجتمع في شخصيّته صفات المتكلّم المعتزليّ من جهة والسّارد للأقوال من جهة أخرى، فإنّ الجواليقي والهاشميّ يتكلّمان بلسان حال التوحيدي ومن صفاته أنّه عدوّ للمتكلّمين وسارد لنوادرهم وسخيفِ حَويرهم.

وقد سبق أن رأينا أنّ هذا النوع من المناظرات بشكليها يتحوّل إلى ما يشبه المحاكمات، الأمر الذي يؤدّي بنا إلى الوجه الآخر للمناظر المتكلّم وهو المناظر الممتحِن.

لقد طغى الطابع الامتحاني على أساليب التعاون في المناظرتيْن السابقتيْن وهو ما يعمّق الخلاف بين الطرفيْن المتناظريْن ويقرّب المناظرة من الخصومة ويبعدها عن المناقشة والمحاورة والمذاكرة. ومع ذلك يتعاونان(١) على مواصلة الحوار في غير عنف ظاهر لأنّ الحاضرين يرفضون العنف ويعتبرونه علامة انقطاع.

---

(١) بيّنت جاليا يانوشفسكي *(Galia Yanoshevsky,1980)* أنّ ميزة المساجلة الأساسية تكمن في كونها تنبني على مفارقة: فهي من ناحية تقتضي تعاون الطرفيْن المتساجليْن وحدًّا أدنى من التفاهم إلى جانب بعض المسلّمات المشتركة كي يمكن أن ينطلق بينهما سجال ما، ومن ناحية أخرى يعبّران عن عدم التفاهم ويستخدمان لغة الاختلاف والتصادم، بل إنّهما يعلنان الحرب على بعضهما إن بالكلمات وإن بالأقلام... ==

٣- النظار المتكلّم ممتحنٌ خصمَه: يستفاد من جدول سابق (ص٣١٩) أنّ عددا من العناصر المكوّنة لشخصيّة النظّار المتكلّم يرتبط بالبعد المرجعي فتتحوّل النصوص أحيانا إلى ما يشبه الوثائق التاريخيّة إذ تطغى الوظيفة التسجيليّة وتهيمن. ومن علامات ذلك تدقيق الاسم والكنية وإردافهما بالزمان والمكان أحيانا أو ببعض العناصر الأخرى التي تصف الشخصيّة سنّها وهيئتها أو بعض ملامحها، لاسيّما في تلك المناظرات التي ارتبطت بملوك وسلاطين أو وزراء أو شعراء وأدباء ذاع صيتهم. ويدخل ذلك كلّه في الإيهام بالواقعيّة وتأكيد صحّة الحدث التناظري.

وقد بدا لنا أنّ وصف المناظِر محاجّا أو محجوجا، والإسهاب في تقديم جوانب من سيرته كما فعل الجاحظ في تقديم إبراهيم النظّام يلائم الخطّة التي رسمها ناقل المناظرة وساردها، والأهداف التي رنا إليها.

وإنّ تقديم المرتدّ الخراساني في بعض مناظرات المأمون بهاتيْن الصّفتيْن: -الانتساب إلى مذهب الردّة وإلى بلاد خراسان وما تعرف به من نزعة شعوبيّة- يخفي مقاصد حجاجيّة تتمثل في التشنيع به وبمقالاته وتبرير قتله. فالصّفة الأولى تقتضي ضمنيّا حُكما بالقتل مبرَّرًا، وهذا ما صرّح به الطرف الثاني أي المأمون حين قال مخاطبا خصمه: «فإن قتلناك قتلناك بحُكم الشريعة».

وقد تردّد هذا اللّقب «المرتدّ» في كامل المناظرة ومع كلّ تدخّل للخراساني. فلم يستخدم ناقل المناظرة اسما مرجعيّا أو لقبا أو كنية يقدّم بها هذا الطّرف المناظر الذي من المفروض أن يكون نظيرا لخصمه في المناظرة. وفي مقابل ذلك جاء تقديم الطرف الثاني باسمه المرجعي «المأمون». وهو ما يخفي التحامل على

= *"La particularité du discours polémique réside, semble-t-il, dans sa nature paradoxale: D'une part, il s'agit pour les interlocuteurs de "travailler ensemble" afin de fonder une base commune qui leur permettra de déclencher un débat. La construction d'une base commune, fondée sur un accord minimal entre les participants, au moins en ce qui concerne le "contexte actuel" de leur dialogue, est une condition sine qua non pour qu'un dialogue puisse avoir lieu. D'autre part, pour qu'un discours soit considéré comme polémique, il doit être agonique": La lutte et la coopération".*

المرتدّ ووضعه دون اختياره موضع المحجوج، والتعاطف مع المأمون ووضعه باختياره موضع المحاجّ، فافتكّ المبادرة وبدأ الهجوم ليكون الخصم على مدى المناظرة في موقع الدّفاع. وقد اختفى وراءه هذا المحاجّ الجاحظ يتكلّم باسمه ويردّ على مَن صنّفهم في زمرة المرتدّين. لذلك سيطغى على الحوار الطابع الامتحاني التنافسي (*Compétitif*) أكثر من التعاوني (*Coopératif*).

إنّ لقب «المرتدّ» يساهم في ترسيخ التهمة في الخصم، فإذا قرع الآذان وشنّفها بترديده على مرّ وحدات المناظرة الامتحانيّة حمل القارئ على التحامل عليه وإيجاد العذر لِمن اضطهده وقتله. وعلى هذا المنوال تأتي صورة الخصم في المناظرات الامتحانيّة على وجه الخصوص، ومن نماذجها:

المحاجّ	المحجوج
- المأمون	- المرتدّ الخراساني
- المأمون	- الزنديق الذي يكنّى بأبي عليّ
- أحمد بن أبي دواد	- المعاند
الجاحظ	الدّهريّ
الجاحظ	الشعوبيّ
	المشبهة / النابتة
	النصرانيّ
	اليهوديّ
أبو إسحاق	المانوي
	الزرادشتي
الجاحظ	الرّافضيّ
الجاحظ	المنازع
	المعارض

لم يكن تقديم الخصم في المناظرات محايدا ولا بريئا، وإنّما يتضمّن موقفا سلبيّا منه. ولا يتحرّج الجاحظ من التصريح بهذا الموقف في تعقيب يسجّله في نهاية بعض المناظرات كقوله في المناظرة بين المأمون والزنديق أبي عليّ: «ولم يتُبْ ولم يرجع، وأصلاه الله نار جهنّم» (الحيوان٤/٤٤٢-٤٤٣). فالدعاء عمل لغوي يساهم في الكشف عن المواقع والمواقف، ويرجّح احتمال أنّ يكون المأمون وأبو عثمان وجهيْن لشخصيّة واحدة، فهذا هذا.

كان الجاحظ يقدّم المحاجّ الممتحِن تقديما إيجابيّا سواء بتعيين الاسم أو الكنية أو الخطّة أو المذهب، وحتى إن لم يأتِ في التقديم بتمجيدٍ أو ثناءٍ فإنّه يحاول أن يظهر محايدا موضوعيّا بالإحالة على الأسماء والكنى المرجعيّة. فقدّم المأمون -وهو الخصم والحَكم- في الحوار تقديما إيجابيّا، فهو العادل الذي يقيم الحدود (حُكم الشرع) على المرتدّين بالحقّ. فيلوذ الخصم بالصمت ويؤول إلى الانقطاع لأنّه لا يجرؤ على أن يعارض تطبيق الشرع وإقامة حدوده.

إنّ تقديم المتناظريْن على هذا الشكل نابع من الوازع الإيديولوجي الذي يهدف إلى التأثير في الآخرين بإقناعهم بفساد عقيدة المحجوج ومقالاته عن الإسلام عموما والقرآن خصوصا، وفي مقابل ذلك حملهم على التعاطف مع السّلطة السياسيّة - الدينيّة والانخراط في توجّهاتها الإيديولوجية.

على أنّ صورة المناظر المتكلّم تكتمل بما يوظفه من أعمال لغوية للإيقاع بخصمه ومن أهمّها وأبرزها السؤال لما يؤدّيه من أعمال مقصودة بالقول ولما له من قوّة تأثيريّة. وقد فطن العرب القدامى نحاة وبلاغيين إلى أهميّة العلاقة بين المتكلّم والمتلقي في استخراج معنى الاستفهام، فكان لبعضهم وعي جنينيّ بالبعد التداولي النفعي لعمل الاستفهام الذي تبلور بوضوح مع نظرية الأعمال اللغوية[1].

---

(١) نقل خالد ميلاد (٢٠٠١، ٤٠) عن روديكا بوبوروزان (*Rodica Buburuzan*) أنّ سيبويه «كان براغماتيّا قبل البراغماتية. فتحليله لعمل التعجب يلتقي مع النظرية التداولية في اعتبار زاوية النظر القصدية والتعاملية عند التلفظ بالأقوال التعجبيّة. وقالت: إنّ الكثير من ملاحظات سيبويه في «الكتاب» تلتقي مع نظرية أوستين في جلّ ما ذهب إليه من مبادئ تتصل بالأعمال القولية أو الأعمال المقصودة بالقول...» ==

وسيكون الرّبط بين الكلام والسلوك البشري ميزة المقاربة التداولية لظاهرة الاستفهام: فبالسؤال يوجّه أمرا. وبالأمر يوجّه إليه سؤالا. ولئن تناولنا بنية السؤال في المناظرات بالبحث والدّراسة في مواضع سابقة من هذا البحث، فإنّنا أردنا أن نربطه في هذا المستوى بما يحقّقه بين أطراف الخطاب من وجوه تفاعل وتأثير شتّى. وقد نبّهت أوركيوني(١٩٩١) مستفيدة ممّا وصل إليه ديكرو في بحوثه عن دور المقام في تحديد المقال، لاسيّما دور العلاقة بين المتكلّم والمخاطَب، إلى ما يحدث بين هذه الأنواع من الجُمل من تداخل في مستوى التركيب والدّلالة، وإلى المكانة التي يحتلّها السؤال في هذه الأفعال. وبحثت في العلاقة بين السؤال والإثبات على وجه الخصوص.

فلاحظت أنّ كلّ سؤال يعود إلى الإخبار، وكلّ إخبار يعود إلى السؤال. وقرّرت أنّ الفصل بينهما يعود أساسا إلى مدى إدراك الطرفين المعلومة أو الفائدة التي هي موضوع السؤال، فإن كان المتكلّم جاهلا لها أنشأ سؤالا. وإن كان عالما بها كان السؤال خبرا. فما يكون به السؤال سؤالا هو جهل المتكلّم المعلومة.

وهذا ما يدعو إلى دراسة السؤال ضمن «التفاعلات الكلامية». وقد كانت هذه المقاربة أساس ندوة عن «السؤال» أشرفت عليها أوركيوني (*La question, 1991*)، وشاركت فيها بتقديم ومقال. ومن النتائج التي انتهت إليها ما تعلق بأنواع السؤال في المحادثات ومنها ما تعلّق بالعمل اللغوي المباشر وغير المباشر الذي ينجز بواسطة السؤال، وأخيرا بالوجوه والمواضع (ص٢٨) التي يحيل عليها.

والذي تبيّن لنا أنّ أوركيوني اهتمّت بالسؤال في إطار دراستها للمحادثة لسانيّا وتداوليّا مستعينة بما أنجز في حقل اللسانيات التلفظيّة ونظرية الأعمال اللغوية. لذلك كثرت إحالاتها وأمثلتها. فكأنّما كانت مباحثها تهدف إلى تطوير الدّرس اللساني وتوسيعه بالبحث في كلّ ما قد يؤثر في الخطاب اليومي عامّة والمحادثات على وجه التحديد. وأقصت الحوار الأدبي من دائرة اهتمامها. وهذا يعود إلى طبيعة بحوثها التي تنطلق من أنّنا لا نتكلّم لمجرّد الكلام وإنّما لننجز

-- وذكر أيضا أنّ لارشي (*P. Larcher*) أكّد التقاء تحليل سيبويه لعمل التعجّب بما جاء في النظرية التداولية من اعتبار زاوية النظر القصدية والتعاملية عند التلفظ بالأقوال التعجبيّة. (ن، ٤٣)

أعمالا بالأقوال التي نصدرها. فإن نطقنا بكلمة أنجزنا عملا قوليّا يتضمّن عملا مقصودا بالقول ويرنو إلى تحقيق عمل التأثير بالقول. غير أنّنا لاحظنا أنّ الاستفهام في الخطاب الأدبي أيضا لا يقتصر دوره على الاستخبار وطلب الفائدة، وإنّما يأتي باعتباره وسيلة بلاغية وطريقة في الحجاج، يهدف إلى التأثير والإقناع. وكثيرا ما يوقع السؤال المسؤول في ورطة فينقطع ويفحم. لذلك كانت «صلة الاستفهام بالحجاج متينة» (العذار ٢٠٠٠،ص٦٧). وهو ما يتجلّى بوضوح في المناظرات التي يمتحن بها المتكلّم المعتزليّ خصومه.

وفي هذا الصّدد شدّت صنافة روبريا *(Robrieux, 1993, p162-166)* للأسئلة انتباهنا. ففي إطار دراسته لـ«معطيات في الخطابة والحجاج»(١)، وفي معرض حديثه عن الحجج الملزمة (*Les arguments contraignants*) تحدّث عن «قوّة الأسئلة الحجاجيّة» باعتبارها حجّة ملزمة، وصنّفها صنفين رئيسيّين(٢) يتفرّع كلّ منهما فروعا عدّة: وسَم الأوّلَ منهما الأسئلة الجدليّة (*Les questions dialectiques*)، وذكر منها:

- السؤال البلاغي (*Question de rhétorique*) أو سؤال الأسلوب(*Question de style*) وهو لا يقتضي في العادة جوابا، إنّه إثبات يُصاغ في شكل سؤال، ولا تكمن دلالته في لفظه وإنّما في مقام التواصل الذي يَردُ فيه، ووضعيّة التلفظ.
- والسؤال الإيحائي (*Question suggestive*) وهو يقتضي جوابا بنعم أولا، ويهدف إلى أن يقدّم الآخر جوابا نهائيا.
- والسؤال الاقتضائي (*Question à presupposition*) مثلما نجد في التحقيقات البوليسية حيث يمكن طرح سؤالَين معا. فنجيب عن الظاهر ولا ننتبه عادة إلى المضمر وهو الأهمّ.
- والسؤال المتعدّد *(Question multiple)* حيث يُجبر المتكلّم أن يجيب دفعة واحدة عن عدد من الأسئلة.

---

(1) "Robrieux, "Eléments de rhétorique et d'argumentation"

وترجمة العنوان أعلاه لحمّادي صمّود (١٩٩٨، ١٦، الهامش ١٠)

(٢) قام عبد الله البهلول(٢٠٠٧، ٦٠ - ٦١) بترجمتها والتعريف ببعضها، لكنّه لم يوضّح الفرق بين السؤال الجدلي والسؤال السجالي.

- وأخيرا ذكر السؤال المضادّ، (*La contre - question*) ويكون عند مواجهة السؤال بالسؤال حيث يقع تراشق بالأسئلة، ويعبّر المجيب عن رفض الإجابة، وينشأ بين الطرفين حوار صمّ.

وسمّى روبرييا النوع الثاني من الأسئلة الحجاجيّة، الأسئلة السجاليّة (*Questions éristiques, ou polémiques*) (ص ١٦٥)، وذكر منها:

- سؤال الإرباك (*Question déstabilisante*) ويتميّز بانفتاحه الكبير، ويهدف إلى مضايقة المخاطب، وهو سؤال غير منتظر، وشرس في العادة.
- سؤال الإيقاع (*Question piége*) يعمد من خلاله السائل إلى مضايقة المسؤول وتبكيته وإسكاته. ويستعمل كثيرا في المناظرات الامتحانية.
- سؤال الاستفزاز(*Question provocatrice*) يهدف إلى إثارة ردّ فعل عند خصمٍ جُرح بشدّة، فيصبح في حالة غضب، وتحيط به مخاطر الانفعال.
- سؤال الجدال (*Question de controverse*) وهو يحرّض الخصم على أن ينكشف، كأن تطلب من طبيب: كم مريضا تسبّبتَ في موته؟
- سؤال الاتهام (*Question culpabilisatrice*) يكون الهدف منه إجبار الآخر على تبرير موقف غير معقول حيث يكون الخصم متهما بسوء الطويّة ثقافيّا وبالكذب حين يكون في وضع محرج.

لقد حدّد روبرييا وظائف جديدة للسؤال تتجاوز المعاني البلاغية القديمة من قبيل التقرير والتثبيت والإنكار، أو مجرّد الأعمال اللغوية من قبيل التعجّب والأمر والنهي والطلب عموما. ونزّل السؤال في سياق سجالي حيث الخصومة والحرب بالكلمات والأقلام مثلما هو الحال في المناظرات الواردة في كتب الجاحظ والتوحيدي، إذ للسؤال قوّة حجاجيّة، وهو يضطلع بوظائف جديدة. غير أنّ التأمّل في النصوص الأدبيّة ورصد حضور السؤال فيها يقومان شاهدا على هشاشة التقسيم الذي قدّمه روبرييا، وذلك لصعوبة الفصل بين الجدلي والسجالي في الخطاب. فإلى أيّ حدّ يمكننا تحديد الفروق بين الجدل والسجال؟ ألا تكون بعض الأمثلة في السؤال الجدلي صالحة للاستدلال على السؤال السجالي، والعكس صحيح أيضا؟

الحقّ أنّ السؤال في مدوّنة أدب المناظرة لا يخرج في الغالب عن نمطيّن مرتبطيّن بشكلين من أشكال الكلام، وهما: المذاكرة والمساجلة. فيكون السؤال في

الأولى استفساريًا يطلب الحدّ والتعريف أو الشرح والتوضيح. وفي الثانية استفزازيًا يطلب اختراق مجال الآخر والمسّ من وجهه والحطّ من قدره، ويضطلع بوظيفة اختزلتها كاترين كارباط أروكيوني في عبارة (*FTA*)(١).

فلهذا النوع من الأسئلة ظاهر غير مقصود، ومعنى خفيّ هو المقصود ولا يعبّر عنه صراحة قصد إيقاع الخصم في حبال التأويل. ويمثل الوعيد بالقتل ما يسمّيه التداوليّون عمل التأثير بالقول ووجها من وجوه تغيير الكون أو التغيير في حالة الأشياء باعتماد حجة القوّة (*Argumentum ad baculum*). وحجاج القوّة يعدّ من أساليب المغالطة لأنّ صاحبه يستعمل التهديد والوعيد لحمل المخاطَب على سلوك معيّن وإجباره أحيانا على الاستسلام بما هو نتيجة لمسار حجاجيّ يقوم على الطلب (الأمر والنهي). «ومنه *[التهديد]* يستمدّ *[المحاجّ]* الحجّة وعلى أساسه يسأل الاقتناع *[...]* وكثيرا ما يغلب هذا المنحى في الحجاج على الخطابات المتسلّطة مثل الخطاب التربوي أو الديني أو السياسي» (النويري ١٩٩٨، ٤٢٦). ومن الطبيعي أن يظهر في المناظرات دون غيرها من أشكال الكلام المنجزة عمل التأثير بالقول ظهورا جليًا، وأنّ تمثّل أحسن تمثيل كيفيّة «إنجاز الأشياء بالكلام» «*How to do things with words*»(٢).

وفي أدب الجاحظ عدد كبير من هذا النوع مثل المناظرة بين زيد بن علي بن الحسن وهشام بن عبد الملك التي انتهت بقتل زيد لمطالبته بالخلافة (البيان١/٣٠٩-٣١٠). فالمناظرة في هذا الصّدد أقرب إلى المحاكمات التي تقام للتخلّص من المُعارض في السياسة أو في العقيدة.

وقد جرت بين الحجّاج بن يوسف وواحد من الخوارج مناظرة نقلها الجاحظ في «البيان والتبيين» (٢/٧٤-٧٥) وسبق أن أوردناها في معرض تحليلنا لبلاغة

---

(١) نقلت أركيوني(١٩٩٢) عن براون ولوفنسون مقولة: *Face threatening acts (FTAs)* فقالت:

Les actes accomplis au cours de l'interaction peuvent être susceptibles de venir menacer la face "négative" (i.e le "territoire"), ou "positive" (i.e le "narcissisme"), de celui qui les accomplit (L1) ou de celui auquel ils se destinent (L2). (II, p94,196).

(٢) هذه الجملة هي عنوان كتاب أوستين الشهير الذي وضع فيه نظريّة الأعمال اللغويّة.

المساءلة وصيغتها الأدبيّة، ونعود إليها في هذا الباب لنبرز من خلالها صورة المناظر انطلاقا من الأعمال اللغوية التي ينجزها:

(١= المتكلّم الأوّل /٢= المتكلّم الثاني)

(١-أ) قال الحجاج لرجل من الخوارج: أجَمعتَ القرآن؟

(٢-أ) قال: أمتفرّقا كان فأجمعه؟

(١-ب) قال: أتقرأ ظاهرا؟

(٢-ب) قال: بل أقرأه وأنا أنظر إليه

(١-ج) قال: أتحفظه؟

(٢-ج) قال: أخشيت فراره فأحفظه؟

(١-د) قال: ما تقول في أمير المؤمنين؟

(٢-د) قال: لعنه الله ولعنك معه

(١-هـ) قال: إنّك مقتول فكيف تلقى الله؟

(٢-هـ) قال: ألقاه بعملي، وتلقاه بدمي».

في هذه المساءلة المتبادلة يُظهر المتناظران كفاءتهما البلاغية بالأساس من خلال السؤال وما يخفيه من كمائن وفخاخ: منها أنّ أداة الاستفهام المتواترة هي الهمزة وهي التي تجعل السؤال مغلقا يقتضي جوابا بالإيجاب أو بالسّلب، وفي الجوابيْن إقرار واعتراف. فالأسئلة إذن تهدف إلى التحقيق، وتنزل المسؤول منزلة المتهم المدان منذ البداية. وقد تفطّن المسؤول إلى ذلك فكان لا يجيب ويقابل السؤال بآخر يتجاوز فيه الجواب والتقريع.

ففي (٢-أ) سؤال يتضمّن عملا غير مباشر هو «عمل النفي»، فلم يصرّح الخارجي بعدم حفظ القرآن، بل احتجّ على ذلك بسؤال يتضمّن تبريرا قام مقام الحجة. والرّبط فيه بين «الجمع» و«التفرّق» هو ربط بين النتيجة وسببها، وهو تأويل يخذل السائل لأنّ الخارجي ضمّن جوابه تقريعا وتوبيخا على سوء الاستخدام اللغوي في ما أظهره الحَجّاج من تقعّر وتشدّق وتفيهق رفضه الخارجي. فالقول بضرورة جمع القرآن يقتضي أنه متفرّق، فيكون سؤال الحَجّاج حينئذ غير بليغ. وتكون الضربة الأولى لصالح الخارجي.

يتقبّل السائل الضربة الأولى فيفسّر سؤاله بآخر على شكله وفي ذات المعنى، ويستبدل «الجمع» في (١-أ) «بالقراءة» في (١-ب)، ثمّ يتقبل الضربة

الثانية فيسأل بصريح اللفظ عن حقيقة الحفظ (١ج). ولكنّ الخصم يمعن في خذلان سائله بما لا ينتظره ولا يتوقعه فيتحدّاه في (٢-ب) و(٢-ج).

وهكذا تكون المناظرة تنافسا في إظهار القدرة على تأويل اللغة وتفسير بعض استخداماتها من ناحية، وامتحانا في العقيدة والمذهب من ناحية أخرى. وهي شبيهة بالألغاز التي كان يمتحن بها أهل اللغة خصومهم ويُمتحنون بها. بل إنّ هذه المناظرة جاءت في باب سمّاه الجاحظ «باب من اللغز في الجواب»، وعقب مناظرة خالد بن الوليد لعبد المسيح بن قيس (أوردناها ص ٢٢٩-٢٣٠). فهل كان من الممكن أن ينقطع الحَجّاج أمام خصمه وفي محفل عظيم، وهو مَن هو في بلاغته وفصاحته، وفي موضع يخوّل له مثل هذه المساءلة البلاغيّة؟

إنّ التحوّل من خطاب اللّسان إلى فعل السنان ما هو إلاّ ردّ انفعاليّ على أجوبة الخارجي المفحمة للحجّاج والمريقة لماء وجهه أمام حاشيته. وليتحوّل الحجّاج من موقع المنقطع إلى موقع المنتصر يُحكّم السّيف في رقاب الخصوم والمعارضين. فلئن انتصر الخارجي باللّسان فإنّ الحجّاج أنهى الحوار بالسنان.

إنّ السؤال المصيدة (*Question piège*) جزء من خطّة أحكمت خيوطها للإيقاع بالخارجيّ. فالمعروف أنّ الذي جمع القرآن هو الخليفة عثمان، وقد كفّره الخوارج لأنّه أحرق بقيّة المصاحف. ويبدو أنّ راويَ الخبر كان يعمد إلى مثل هذه الألغاز لتأكيد تلك الكفاءة البلاغية التي عرف بها الحجاج وتضخيمها، وكلّ ذلك في مقامات سجاليّة متخيّلة.

الحقّ أنّ البليغ المختفي وراء هذا الخبر، والصّوت المتردّد صداه بين أصوات المتحاورين الظاهرة على سطح النصّ هو الجاحظ، فبلاغة الكلام بلاغته والصّوت صوته، وما ثمّة إلاّ أديب يتكلّم بلسان الخارجيّ فيصحّح استخداما ويرجّحه على غيره، خصوصا وقد عُرف في كتابه «البيان والتبيين» مصدر المناظرة بتفضيل استخدامات لغوية على غيرها. فقد انتقد واصلا بن عطاء في تفضيل لفظ «القمح» على «البرّ»، وأعاد ذلك إلى مكان اللثغة من لسانه وفحشها الظاهر. وفضّل السغب على الجوع والغيث على المطر وغير ذلك ممّا تصدّر الباب الأوّل من الكتاب.

وعلى هذا الأساس كانت صورة النظّار المعتزلي والمتكلّم السنّي أبرز ما يرسخ في ذهن قارئ مناظرات الجاحظ والتوحيدي، وهي شخصيّة أنموذجيّة

يتقاطع فيها المرجعيّ بالخيالي. وتتشكّل عبر نصوص المناظرات، بل عبر مؤلّفات الجاحظ تدريجيّا، انطلاقا من المواضع التي توضع فيها والمواقع التي تحتلّها، ومن مناورات الرّاوي ناقل المناظرة التي تظهر في تقديم الشخصيات المتحاورة وتوزيع الأدوار عليها، ومن خلال ما تنجزه من أعمال باللغة أيضا وما تأتيه أثناء الحوار من حركات وأصوات.

لقد استطاع الجاحظ ومن بعده التوحيدي بكلّ هذه العناصر أن يرسما لنا صورة أنموذجية ممثلة للمناظر المتكلّم معبّرة عنه. ولئن تعدّدت أمثلتها فإنّها تؤول إلى صورة واحدة مشتركة جاءت متميّزة من غيرها من المناظرين غير المتكلّمين في علاقاتها بخصومها وبالأطراف المتنازعة معها.

٤- صورة المناظِر غير المتكلّم: الأديب المتفلسف

قدّم أبو حيّان التوحيدي في بعض مؤلفاته صورة أخرى لمناظِر غير متكلّم، خرج من عباءة علم الكلام، وتخلّص من قضاياه وموازناته ومفاضلاته. ولم ترد صيغة المبالغة التي ألفناها في أدب الجاحظ «نظّار»، والتي كانت تأتي في إطار تمجيد علم الكلام والمتكلّمين والإعلاء من دورهم في الدفاع عن الدّين بالحجج العقليّة. فالمناظر في هذا الإطار يمثّل صورة مخالفة لتلك التي رأيناها مع الجاحظ، ويعود ذلك في رأينا إلى عاملَيْن أساسيَّيْن:

-١- يتمثل الأوّل في أنّ أبا حيّان لم يكن من المتكلّمين وإن كان من المناظِرين، كثرت مناظراته المنقولة، والتي شارك فيها، ولكنّها لم تكن مناظرات كلاميّة شكلا ومحتوى، فقد خرجت مناظراته عن السياقين الثقافي والسياسي اللّذيْن تنزلت فيهما مناظرات أستاذه الجاحظ. لقد تخلّصت مناظرات التوحيدي من ربقة علم الكلام ومقاصد المتكلّمين المذهبيّة وكانت تندرج في سياق آخر مخالف هو إلى أدب المسامرات والمنادمات أقرب. وحتى حين نقل بعض مناظرات المتكلّمين الامتحانيّة على وجه الخصوص فقد وظفها لأهداف أخرى جديدة لها علاقة بالمسامرة والمنادمة أيضا أو في إطار السخريّة وهجاء الوزيرين ابن العميد وابن عبّاد.

ولقد قدّم التوحيدي نقدا لاذعا للمتكلّمين، وسخريّة مريرة منهم:

* تصريحا من خلال عملين لغويين هما النفي السّجالي والدعاء الموظفيْن

للهجاء مثلما يتجلّى في قوله: «ولم أرَ متكلّما في مُدّة عمره بكى خشية أو دمعتْ عينه خوفا أو أقلع عن كبيرة رغبة. يتناظرون مستهزئين ويتحاسدون متعصّبين... جذّ الله عروقهم واستأصل شأفتهم وأراح العباد منهم...» (الإمتاع، الليلة الثامنة ص١٠٠).

* وضمنيّا حين أطلق لسان بعض أساتذته ومثقفي عصره بذمّ المتكلّمين وهجوهم من خلال التقرير إثباتا ونفيا: ومن أبرزهم أبو سليمان المنطقي الذي أبرز عقم طريقتهم في الجدل وقلّة ورعهم، ونَسَبَهم إلى «المغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق والإيهام الذي لا محصول فيه ولا مرجوع له، مع نوادر لا تليق بالعلم ومع قلّة تألّه وسوء ديانة وفساد دخلة ورفع الورع جملة» (المقابسات ص١٦٩)، ومنهم أيضا يحيى بن عديّ الذي سخر منهم وتندّر من تفرّدهم باسم «المتكلّمين» «وكأنّ الناس غيرهم لا يتكلّمون» (نفسه). وهذان يمثّلان المدرسة الفلسفيّة التي شكّلت المرحلة الوسطى الفاصلة بين بدايات الفلسفة الإسلاميّة مع الكندي ونهاياتها مع ابن رشد تحديدا، فكان يحيى بن عديّ وتلامذته مرحلة مهمّة في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة مثلوا الأفلاطونية الحديثة، وأعادوا قراءة أرسطو وشرح آثاره من جديد وحافظوا على مؤلفاته ونقلوها إلى الأمم الأخرى.

-٢- والثاني متأتّ من السّابق فقد انخرط التوحيدي في موقف سلبي من المتكلّمين حَمَلَهُ عن أساتذته مثل أبي سليمان المنطقي ويحيى بن عدي وغيرهما ممّن مثّل مدرسة فلسفيّة ومجلسا أدبيّا اقتبس التوحيدي عددا من مناظراته ومحاوراته. وهذا الموقف نابع أيضا من علاقة العداء القائمة بين التوحيدي والوزيرَين ابن العميد وابن عبّاد، وكانا على مذهب الشيعة، يتناظران في قضايا كلاميّة. فأعادا إحياء المسائل الكلاميّة والخصومات المذهبيّة. ففي حين كان أبو حيّان مناظرا سنّيَّ المذهب ومن المطبوعين على مذهب الجاحظ، كان الوزيران متكلّمَين شيعيّيْن، ومن أهل الصناعة الأدبيّة على مذهب الهمذاني والقاضي الفاضل.

ويمكن استجلاء صورة المناظر في أدب التوحيدي من خلال عدد من المناظرات تُقيم تباينا واضحا لا بين المناظِر وخصومه في المذهب فحسب، وإنّما بينه وبين المناظر المتكلّم أيضا. وإذا كان عدد من المناظرات قد تطرّق إلى ذات

المواضيع التي طرقها المتكلّمون فإنّهم اختلفوا في طريقة تناولها والأهداف التي كانوا إليها يرمون. وهذا يدعم ما ذهبنا إليه في الفصل الثالث من الباب الأوّل من قصور معيار المضمون عند تصنيف المناظرات إلى كلاميّة وغير كلاميّة. فقد تطرّق التوحيدي في مناظراته إلى بعض المفاضلات كتلك التي أقامها بين العرب والعجم أو بين الحساب والبلاغة وغيرها كثير. لكنّ المقام تغيّر والأهداف اختلفت، بل إنّ أدوات النقاش ووسائل الجدل اختلفت أيضا. وسنتطرّق إلى البحث في صورة هذا المناظر غير المتكلّم في أدب التوحيدي انطلاقا من صورة أبي سعيد السيرافي في مناظرته لمتى بن يونس القنّائي التي بدت لنا أنموذجا ممثلا لهذا النوع من المتناظرين.

* في تقديم المحفل التناظري: المناظرة بين السيرافي ومتى بن يونس أنموذجا

إنّ أهمّ ما يشدّنا إلى المناظِر عند التوحيدي هو وضوح الصورة بما يحدّده لها من عناصر ثابتة منها الاسم والكنية والسنّ والمنزلة والتخصّص العلمي والكفاءات، وقد اهتمّ بالمهارة الأدبيّة عند المناظر وبمواطن الزلل والضعف عند خصمه. وحرص أبو حيّان على تقديم أدقّ المعلومات عن سياق المناظرة والإطار الذي تنزّلت فيه، فحدّد الزمان والمكان والطرفين والطّرف الثالث سواء كان وزيرا أو عَلَمًا من أعلام الأدب والفلسفة في عصره أو الحضور عامّة. وإلى جانب ذلك كان يحرص على تحديد مراحل الحوار وطبيعة العلاقة بين أطرافه وتطوّرها من مرحلة إلى أخرى. ولنا مثال أنموذجيّ على ذلك هو المناظرة بين متى بن يونس القنّائيّ وأبي سعيد السيرافيّ في النحو والمنطق، وسنعتمده في دراسة صورة المناظر عند التوحيدي في بعديْه النظريّ الثابت والتعامليّ المتحوّل.

أ- قصّة المناظرة من الشفوي إلى المكتوب

تبدأ المناظرة بمقطع سرديّ يمكن أن نطلق عليه عبارة استخدمها أبو حيّان هي «قصّة» المناظرة، إذ قال: «فقال لي: اكتب هذه المناظرة... فكتبت: حدّثني أبو سعيد بلُمَع من هذه القصّة، «فأمّا عليّ بن عيسى الشيخ الصّالح فإنّه رواها مشروحة». ففي هذا القول حدّد مقاميْن للمناظرة مختلفيْن أطرافا وأهدافا:

فالمناظرة انتقلت من الشفويّ إلى التدوين، وذلك بطلب من الوزير ابن سعدان، وهي في المستوى الأوّل كانت للمنادمة والمسامرة، وفي الثاني لتحقيق

الفائدة: قال ابن سعدان: «فإنّ شيئا يجري في ذلك المجلس النبيه بين هذين الشيخين بحضرة أولئك الأعلام ينبغي أن يغتنم سماعه وتوعى فوائده ولا يتهاون بشيء منه».

المقام الأوّل يروي فيه التوحيدي المناظرة عن أبي سعيد السيرافي، فمصدره إذن أحد الطّرفين فيها. وهذا يجعل الرّواية بعيدة عن الحقيقة مائلة إلى جنب الرّاوي أبي سعيد(١)، وعليه فلا يمكن للتوحيدي أن يكون محايدا في هذا النقل. ونقع في كتاب آخر للتوحيدي هو «أخلاق الوزيرين» على المناسبة التي التقى فيها التوحيدي أبا سعيد وحكى له قصّة المناظرة(٢).

ثمّ إنّ المقام يقتضي الاختصار، والمناظرة طويلة، وينبّه السّارد إلى ذلك فيقول: «ذكرت للوزير مناظرة... واختصرتها»، في حين يقتضي المقام الثاني وهو التدوين والكتابة التطويل فيدوّن التوحيدي المناظرة بعد تلك المسامرة وخارج إطارها، ويتوجّه بها إلى غير الوزير، ويحدّد إطارها ويعرّف بأطرافها وبالحاضرين، ثمّ يفيض القول في ما كان لها من صدى وفي لهج الناس بها. وهو بذلك ينقلها من الحدث الشفوي إلى الأدب. ذلك أنّ الكتابة والتدوين مقام مغاير لمقام الحوار الشفوي: الأوّل (بين المتناظريْن في مجلس ابن الفرات)، والثاني (بين التوحيدي والوزير ابن سعدان في مجلسه). وبينهما مقام وسيط (بين علي بن عيسى الرمّاني والتوحيدي في مجلس آخر غير مذكور)، وهذا يقتضي أنّ

---

(١) أشار أحمد أمين مصطفى إلى ذلك قائلا: «ولا ننسى أنّ أبا سعيد السيرافي هو الذي روى هذه المناظرة، ولا نضمن الغلوّ والتزيّد من أبي سعيد» (مرجع سابق، ص١٨٨)

(٢) ص١١٥: «فلما خرجنا قلتُ لأبي سعيد السيرافي: أيها الشيخ! رأيت ما كان من هذا الرجل الخطير عندنا، الكبير في أنفسنا /يعني الوزير ابن عبّاد/؟ فقال: ما دهيتُ قطّ بمثل ما دهيت به اليوم، ولقد جرت بيني وبين أبي بشر متّى صاحب شرح كتب المنطق سنة ست وعشرين وثلاثمائة في مجلس أبي الفتح الفضل بن جعفر الفرات ملحمة كانت هذه أشوس وأشرس منها. ولولا هربي من الإطالة، وثقل النسخ، وإدخالي حديثاً في حديث، لحكيت المناظرة التي أومئ إليها هذا الشيخ الذي كان إمام زمانه وعالم عصره، وكانت في الفرق بين النحو والمنطق وريم أحدهما على الآخر، وإحصاء الفوائد لكل واحد منهما».

أساليب الكتابة غير أساليب الشفوي.

ففي الحوار الشفوي تقصر المداخلات ويطغى التنافس وحبّ الغلبة لأنّه قائم على المواجهة ونظر الحداق في الحداق. ويكثر فيه استخدام الأعمال اللغويّة المباشرة كالاستفهام والأمر وغير المباشرة. ويأتي الكلام مرسلا عاريا من ألوان البديع. وقد يتقطّع الحوار وتداخله بعض الأسئلة المعدّلة فتضفي عليه طابع الحيويّة.

أمّا في المكتوب فتغيب المواجهة وتختفي المنافسة الصريحة ويكون الخطاب موجها إلى طرف ثالث غائب في النصّ حاضر في النفس. فتطول المداخلات في الحوار ويقع تكثيف الحجج والأدلّة إلى درجة الإشباع. ويأتي الكلام وقد لبس لبوسا أدبيّا لافتا للانتباه وأساسه ضروب البديع من سجع وازدواج وجناس وطباق ومقابلة، كما يكون الحوار مسرّدا يرسم صورا خياليّة لأطرافه.

ويروي أبو سعيد السيرافي المناظرة للتوحيدي محاكيا نشوة الانتصار الذي حققه العربي على الأعجميّ، وينقل نشوة الانتصار إلى التوحيدي العربيّ المدافع عن العرب منذ بداية الليلة الثامنة التي وردت فيها المناظرة، وذلك بالردّ على مطاعن الجيهاني وذمّه العربَ حضارة وثقافة.

ويرويها التوحيدي بدوره للوزير الفارسيّ للإمتاع والمؤانسة في الظاهر، ولتفضيل العرب على اليونان في الحقيقة. ثمّ يجعله يأمر بتدوينها وتخليدها وتعميم فائدتها، وإنّما الأمر متعلّق بتعميم المفاضلة وتخليدها مثلما خلّدت قديما كتبُ الأدب والتاريخ انتصار النعمان ووفد العرب على كسرى الفرس في المناظرة بينهم في الموضوع عينه.

وهذا الشيخ الصالح عليّ بن عيسى الرمّاني يرويها مشروحة، فيكون مصدرا آخر من مصادر أبي حيّان في تدوين هذه المناظرة وقد صرّح أبو حيّان بذلك فقال: «هذا آخر ما كتبتُ عن عليّ بن عيسى الرمّاني الشيخ الصالح بإملائه»، وحين عرّف به التوحيدي عقب المناظرة أثنى عليه لغويّا بلاغيّا، ولكن عاب عليه جمعه النحو والمنطق.

وسواء أكان الرّاوي والناقل التوحيدي أم الرمّاني أم السيرافي فإنّ الذي نخرج به من جملة هؤلاء الرّواة والنقلة أنّهم يمثّلون في الظاهر مستويات مختلفة للمقام:

* المستوى الأوّل: يتعلّق بوقوع الحدث في التاريخ، فهو المقام المرجعي التاريخي: السيرافي يناظر متى في مجلس ابن الفرات، وهو مقام مجهول في حيّز المعدوم، لا تظفرنا كتب التاريخ به، والكتاب الوحيد الذي أورد المناظرة هو ياقوت الحموي وقد نقلها عن التوحيدي ذاته، فتفاعل التاريخي والأدبي وامتزجا في ما كتبه أبو حيّان.
* المستوى الثاني: المقام الوسيط، ويمثله السيرافي راويا للمناظرة والرّماني مدوّنا لها، والتوحيدي ناقلا عنهما.
* المستوى الثالث: ويمثله نصّ المناظرة الذي سامر به التوحيدي ابن سعدان في مجلسه، وهو المقام الوحيد الموجود المعلوم.
* المستوى الرّابع: ويمثله نصّ المناظرة باعتبارها جزءا من الكتاب الذي ألّفه أبو حيّان مشروعا أدبيّا يوهم القارئ بأنّه كتب استجابة لطلب صديقه ووليّ نعمته أبي الوفاء المهندس.

وعلى هذا الأساس فإنّ السيرافي والرمّاني والتوحيدي يمثلون شخصيّة واحدة تؤدّي دورا محدّدا، فهم على فضل النحو مجمعون، لأنّهم فيه بارعون مختصّون، وعن المنطق بعيدون ولأصحابه عائبون ذامّون. قال في معرض تعريفه بعليّ بن عيسى الرمّاني: «وعِيب به [المنطق] إلاّ أنّه لم يسلك طريقَ واضع المنطق، بل أفردَ له صناعة وأظهرَ براعة». فاختيار المصادر والرواة من أهلَ النحو دون أهل المنطق يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ للرّاوي مناوراته عند نقل الحوار. فلم يكن محايدا وإنْ أوهم بذلك في بعض المواضع من المناظرة، بل إنّه يدوّنها تمجيدا لانتصار العرب لا مجرّد استجابة لطلب وزيرٍ «قد عبث النعاسُ بعينه».

ب- بنية المناظرة

حدّد الرّاوي ناقل المناظرة في مقطع افتتاحيّ منها عددا من العناصر المقاميّة كان لها - في ما نرى - دور في صياغة الحوار، وتحديد طبيعته وكثير من خصائصه، فقد اتّضح لنا أنّ المناظرة التي تجري بين متكلّميْن في المسجد مثلا تختلف عن تلك التي كانت تجري بين متناظرين في مجلس السّلطان والأمير، ويبدو أنّ لحضور الطّرف الثالث في المناظرة الأثر الكبير. ويظهر

بطريقة غير مباشرة في قرائن من كلام المتناظرين اللّذين لم يعد الواحد منهما يتوجّه إلى خصمه فحسب، وإنّما يتوجّه إلى الحاضرين أيضا، وقد يظهر ذلك بطريقة مباشرة حين يتدخّل أحد الحاضرين في المناظرة مناصِرًا طرفا على آخر، وعادة ما يكون الأميرَ دون غيره، فيؤدّي وظيفة الحَكَم، وهو لا يكون مُحايدا أيضا ولا موضوعيّا. ولا يعدل بين المتناظرين.

وتتصدّر المناظرة فقرة افتتاحيّة تؤطّر الحوار وتحدّد عناصر المقام، ومن أبرزها وأوضحها:

- ذكر المتناظريْن وتحديد هويّتهما المرجعيّة
- ذكر المكان وتحديد بعض خصائصه
- ذكر الحضور
- الزمان
- الحَكَم
- الأثاث
- السّمت(١)

يحضر بعض هذه العناصر(١-٢)، ثابتا متردّدا في كلّ مناظرة، ويتفاوت بعضها الآخر حضورا، (البقيّة). وهذا الحضور والغياب مؤثران في بنية المناظرة ودلالتها.

فقلّما يصرّح الجاحظ في مناظراته بالعناصر المقاميّة. وقلّما تبدأ بمثل هذه الفقرة الافتتاحيّة حين يكون مؤلفا للمناظرة، ولكنها قد تحضر حين يكون ناقلا لها. بينما يفصّل التوحيدي العناصر المقامية ويعلّق عليها ويوضّح دلالتها حتى يضحي أحيانا مؤلفا لنصّ آخر على نصّ المناظرة يمثل كلاما على الكلام أو لغة واصفة، ولعلّ هذا الأنموذج أحسن مثال على ذلك.

والملاحظ أنّ هذه الفقرة المؤطّرة قد تأتي في خاتمة المناظرة، فيَعقبُ الحوارَ تعليقٌ على الشخصيات المتناظرة والحاضرة وتعريف بها ومقارنة بينها. وقلّما تأتي أثناء الحوار التناظري.

---

(١) استخدم محمد بن عيّاد (٢٠٠٤) هذا المصطلح، مرجع سابق.

وقد كان لذلك أثر في البنية العامّة للمناظرة في نصوص المدوّنة، وهي ثلاثيّة في الغالب:

- الكلام على الكلام وهو عبارة عن مقدّمة تحتوي تحديدا للعناصر المقاميّة (إطار الخصومة)
- الحوار التناظري (الخصومة)
- الخاتمة وتحتوي تعليق ناقل المناظرة، أو تقرير الحُكم لأحد الطّرفين. (النتيجة)

ولعلّ من وظائف المقدّمة والخاتمة تسريد الحوار التناظري، وهو من أبرز علامات الأدبيّة فيه. ومن وظائفهما أيضا بيان خطّة الناقل السّرديّة كالتصرّف في الحوار بالزيادة والنقصان، وتغيير العبارة في بعض المداخلات. ولئن كان هذا الناقل يعلن في هذه المقدّمات عن خطته، فإنّه قلّما يلتزم بها ممّا يجعل المقدّمة في حدّ ذاتها جزءا من المناورة السّرديّة. بينما تختصّ الخواتم بتقويم الحوار وإبداء مواقف منه تصدر عن ناقل المناظرة أو بعض الحضور.

وتتبنى هذه المناظرة بنية ثلاثيّة أيضا:

١ - المقدّمة الأولى: المقام الخارجي، في مجلس الوزير ابن سعدان:

تعلّقت هذه المقدّمة الأولى ببنية النصّ الجديد الذي ألّفه التوحيدي بعد أن نقل أقوال الطّرفين المتناظرين مستندا إلى ما رواه أبو سعيد، وما سجّله عليّ بن عيسى وشرحه. أمّا الراوي الأوّل فهو أحد المتناظرينْ ولا يمكن أن يكون محايدا البتّة، وقد صرّح التوحيدي بتقصير السيرافي في الرواية فقال: «وكان أبو سعيد قد روى لمعاً من هذه القصة، وكان يقول: لم أحفظ عن نفسي كل ما قلت، ولكن كتب ذلك أقوامٌ حضروا في ألواح كانت معهم ومحابر أيضاً؛ وقد اختل عليّ كثير منه». وأمّا الشارح فهو أحد النظارة الحاضرين كان يمجّد أبا سعيد السيرافي. والمهمّ أنّ التوحيدي لم يكن من النظارة الحاضرين وأنّ تدوينه المناظرة يندرج في الظاهر في مسامراته للوزير الذي أبدى حرصا على سماع المناظرة وتدوينها لما فيها من تمجيد للنحو على المنطق، وللعرب على اليونان في الظاهر. ويندرج في الباطن في تقليد أدبيّ أراد التوحيدي التأليف فيه وهو المناظرة بين العرب والعجم. هذا هو الإطار الحقيقي للمناظرة لأنّه قد يكون من المستبعد أن يقبل

ابن سعدان الوزير البويهيّ الفارسيّ تفضيل العرب وتمجيدهم بهذه الطريقة في مجلسه.

وهذه المقدّمة كانت بمثابة العتبة في نصّ مليء بالعتبات. وهي كذلك بمثابة السند الموثق الذي يساهم في الإيهام بواقعيّة المناظرة، واستبعاد التأليف والإبداع والأدب، والحقّ أنّ العكس هو الذي أنجز. وما قد يدعم هذا الاحتمال أنّ هذه المناظرة، ولئن تناقلتها المصادر القديمة فألفيناها في كتب التاريخ والفلسفة[1]، فإنّ التوحيدي قد أعاد صياغتها في عدد من مؤلّفاته، فصاغها مناظرة في «الإمتاع والمؤانسة»، واقتبس منها مقابسة فلسفيّة في «المقابسات»، وقدّم آراء عنها ومواقف منها في «أخلاق الوزيرين»، وموعظة للاعتبار في «البصائر والذخائر».

إنّ المناظرة الواحدة قد وردت في أجناس أدبيّة مختلفة واضطلعت بوظائف متنوّعة كالمسامرة والمقابسة والهجاء والاعتبار. وهذه الأجناس تحوّلت مقامات متنوّعة تحلّ فيها المناظرة فتؤثر فيها وتتأثر بها. ومن مظاهر ذلك تأديب المناظرة الذي تجلّى في مستويات عدّة منها – فضلا عن إيرادها في عدد من مؤلفاته الأدبية المختلفة الأجناس-:

- المقدّمة
- الاختصار
- التدوين: «كتبتها»
- اللّبوس الأدبي: فقرات متوازنة مزدوجة، موشحة بسجع وجناس وبألوان البديع عامّة.
- المقابلة التي أقامها بين صورة المناظِر «المنتصِر»، المحاجّ حينا والمغالط أحيانا أخرى رمز العربيّ المتباهي بثقافته وحضارته التي رسمها من خلال شخصيّة السيرافي، وصورة المناظِر «المهزوم»، المحجوج المفحَم – الذي تنزّل منزلة

---

(١) أورد ياقوت الحموي فقرات من المناظرة عند التعريف بالتوحيدي، وألّف الفارابي «كتاب الحروف» -مثلما يقول محققه محسن مهدي في مقدّمة الكتاب- «في الجواب عن الأسئلة التي أثارها السيرافي والآراء التي دافع عنها في مناظرته مع متّى في طبائع اللغات واختلاف اصطلاحها ودلالة الألفاظ على المعاني المعقولة ...» (١٩٩٠، ٤٩)

«الشعوبيّ» من خلال شخصيّة متّى بن يونس.

- الحوار التناظري ذاته، من حيث توزيع المداخلات وترتيبها وتحديد حجمها وأسلوبها، وهو ما يحيلنا على المقام الداخلي.

٢- المقدّمة الثانية: المقام الداخلي، في مجلس الوزير ابن الفرات

قدّم السّارد في هذا المقطع الثاني الطويل المصاحب للمناظرة والذي هو من وضعه جوانب أخرى نراها مهمّة في تحديد دلالة الخطاب في المناظرة. فممّا يستفاد من الحوار الذي دار بين الوزير وهو صاحب المجلس (عنصر مقاميّ) والسيرافي أنّ المناظرة هي ضرب من الحرب الكلاميّة، وقد ظهر ذلك في موضعين من كلام السيرافي قبل بداية الحوار التناظري:

- الأوّل عندما اعتذر للوزير عن مناظرة متى بن يونس فقال: «اعذر أيها الوزير، فإن العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في هذا المجلس على الأسماع المصيخة والعيون المحدقة والعقول الحادة والألباب الناقدة؛ لأن هذا يستصحب الهيبة، والهيبة مكسرة، ويجتلب الحياء، والحياء مغلبة؛ وليس البراز في معركة خاصة كالمصاع في بقعة عامة». ففي هذا القول إقرار بأهميّة الطّرف الثالث في المناظرة وهو ما سنراه لاحقا في آخر هذا الباب، وفيها أيضا تشبيه للمناظرة بالحرب، وإنّ استخدام معجم الحرب لَمِمّا يقوّي البعد السّجاليّ فيها.

- الثاني يتمثل في:

* الطلب، وقد صدر عن الوزير، وتضمّن الرغبة في الانتصار، فقال ابن الفرات: أنت لها يا أبا سعيد، فاعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك، والانتصار في نفسك راجع إلى الجماعة بفضلك».
* الدّعاء الذي تضمّنه ردّ السيرافي على الوزير من جهة أخرى، «فقال أبو سعيد: مخالفة الوزير فيما رسمه هجنة، والاحتجاز عن رأيه إخلاد إلى التقصير؛ ونعوذ بالله من زلة القدم، وإياه نسأل حسن المعونة في الحرب والسلم». بهذا الدّعاء وضع السيرافي نفسه في حالة حرب مع متى بن يونس، يخوضها من أجل الوزير ابن الفرات واستجابة لطلبه، وقد صاغه انطلاقا من معجم الحرب وبلاغة «الانتصار». ويبيّن طلبُ الوزير دوافع المناظرة وهي ثلاثة: تأكيد التفوّق المعرفي و«نصرة الدّين وأهله وطلب الحقّ وإنارته».

وهكذا أعلنت هذه الفقرة الافتتاحيّة عن:

- المحفل التناظريّ: المجلس: صاحبه وزمانه والحضور (الطرف الثالث)
- المناظرة وموضوعها
- المتناظرين
- المواجهة الحربيّة
- الرّغبة في الانتصار

لقد حدّدت المقدّمتان أطرا مختلفة ومقامات متنوّعة مرّت بها هذه المناظرة، وكان التوحيدي في كلّ الحالات الواسطة بين الأطراف المتباعدة. ولعلّ الجدول الموالي يوضّح لنا تلك المراتب التي مرّ بها الحوار التناظري والأطر المختلفة له:

المقام	مجلس الوزير	المتناظران	الراوي / المدوّن
الشفوي : تاريخي ، مرجعي ، مجهول	ابن الفرات	السيرافي / متى	السيرافي للتوحيدي
			الرّماني للتوحيدي
	ابن سعدان	السيرافي / متّى	التوحيدي لابن سعدان
المكتوب : أدبي ، معلوم	ابن سعدان	السيرافي / متى	التوحيدي لابن سعدان
	أبو الوفاء المهندس	السيرافي / متى	التوحيدي لأبي الوفاء المهندس

فلئن كان الحدث التناظريّ واحدا دلّ عليه المتناظران بما هما عنصر ثابت في الجدول، فإنّ بقيّة العناصر كانت متحوّلة وتعبّر عن مقامات مختلفة، يرنو بعضها إلى أن يكون تاريخيّا مرجعيّا، ويوغل كثير منها في الخيال والأدب، يدعمها ما ينجزه المتناظران من أعمال بالقول أثناء الحوار، فيخرجان من السكون إلى التفاعل المباشر.

❖ في الحوار التناظري

سُبق الحوار بالمواجهة، «ثمّ واجه متّى فقال...» فهو حوار شفويّ مباشر بين

المتناظرين، يجري وقد «تناظرا أي نظر أحدهما إلى الآخر» «نظرَ الحِداق في الحِداق»، وهذا يدلّ على فضاء التباري والمنافسة، «فيلتفّ الكلام بينهما ويلتبس، وتدخل المباهاة والمنافسة فيه ويظهران عليه وينالان منه، وهذا من ذوي الطبائع المختلفة معروف، ومن أصحاب التنافس مألوف» (م٢، ص٥٨). فللخطاب الشفوي خصائصه المقاميّة المخالفة للخطاب المكتوب، وقد وجدنا حديثا دقيقا، وبحثا نظريّا عميقا في المقامين في إحدى مقابسات التوحيدي منسوبا إلى القومسي، «قلتُ للقومسي: لِمَ صار الإنسان إذا زوّر كلاما لمجلس يخصّه وخصم يناظره وصاحب يعاتبه لا يفي بأدائه في حال ما يباشر المراد وينحى عن الغرض ويتوخى غاية ما في النفس؟ فقال: ... وليس كذلك إذا ارتجل كلاما وافترع معنى فإنّه يكون مطلق العنان في ضروب التصرّف وأفانين التزويق...» (م١٦، ص٩٧).

يقتضي مقام الشفوي التنافس وحبّ الغلبة والمباهاة أمام الحضور، ولا يكون ذلك عند الكتابة التي تختصّ بالتزويق البلاغي، فما هي تجليّات الشفوي في ما دوّن من الحوار بين السيرافي ومتى؟

لعلّ الأعمال اللّغويّة من أكثر القرائن على الطبيعة الشفويّة للخطاب في هذه المناظرة، ومن ذلك أساليب الطلب التي تواترت في الحوار وخصوصا على لسان السيرافي، ومن أكثرها شيوعا:

- الأمر: يفتتح الحوار بهذا الطلب «حدّثني» وهو يتكرّر مع كلّ سؤال، فالسؤال الذي هو أقلّ شراسة من الأمر يصاغ أمرا فيه ما فيه من الاستعلاء وتحديد مواضع الطرفين، فيمعن في خرق قانون اللّياقة والتأدّب بدل مراعاته مثلما يقتضي قانون التواطؤ والتعاون الذي أشرنا إليه سابقا. ويمارس السّائل نوعا من النفوذ على مناظره، يستمدّه من اختيار الوزير له ومناصرته إيّاه، بينما يتنزّل متى بن يونس - دون أن يختار ذلك- منزلة المتهم يدافع عن نفسه ويردّ «اتهامات» خصمه. ويظهر نفوذ السيرافي في افتكاكه الكلمة في مواضع عدّة، منها:

* البداية، كانت بالأمر «حدّثني»، وقد تردّد كثيرا داخل المناظرة، وكأنّه عمل لغويّ يمتحن به السيرافي خصمه ليقرّره ويخطّئه:

- وحدّثني عن قائل قال لك

- ومع هذا فحدّثني عن الواو فإني أريد أن أبيّن أنّ تفخيمك للمنطق لا

يغني عنك شيئا وأنت تجهل حرفا واحدا من اللغة...

- دع هذا ها هنا مسألة

* عند ما يقطع خطاب خصمه فيخطّئه مرّات عدّة مردّدا عبارة: «أخطأت»

فقد أصبح السيرافي مهيمنا على الخطاب: يسأل ويجيب في حين وقع إسكات مناظره كي تكتمل صورة النحويّ العربي المنتصر أبدا على مَن نافسه في الفضل.

لقد وزّع أبو حيّان التوحيدي الأدوار بطريقة تضمن انتصار السيرافي مثلما طلب الوزير ابن الفرات منذ البداية، فحُسمت المناظرة قبل أن تنطلق لصالح النحويّ العربيّ، ورغم توفر قرائن الخطاب الشفوي فإنّ المناظرة - في ما يبدو في كتب التوحيدي- إلى الاختراع والتأليف الأدبي أقرب. ومن علامات ذلك: أنّ أبا حيّان أنطق متّى بن يونس حين عرّف المنطق بلغة أبي عثمان الجاحظ وهو عنها بعيد. والمعروف المشهور أنّ التوحيدي نفسه هو الذي كان يتكلّم بلغة الجاحظ. وكان أبو حيّان يصرّح بذلك في مواضع من أدبه سبق التنبيه على بعضها. وفي ما يلي مثال من ذلك:

* خطاب متّى: «المنطق آلة من آلات الكلام يعرف به صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه»

* خطاب الجاحظ: «فأمّا معرفة صحيحه من سقيمه وحقّه من باطله... فليس يعرف... إلاّ من عرف القصيد والرّجز» (العثمانية ص١٦).

وليس صوت الجاحظ وحده يتواتر في خطاب متى ويقوم علامة على التأليف والوضع، وإنّما أسلوبه أيضا ومن ذلك ما اتسمت به ردود متى بن يونس من فقرات متوازنة مسجوعة حينا ومرسلة أخرى ومن نماذجه قوله:

«المنطق بحث عن الأغراض المعقولة،
والمعاني المدركة،
وتصفح للخواطر السانحة
والسوانح الهاجسة»

«وبفضل عنايتهم [يونان] ظهر ما ظهر
وانتشر ما انتشر
وفشا ما فشا

ونشأ ما نشأ من أنواع العلم
وأصناف الصنائع»

أفليس هذا هو أسلوب الجاحظ عينه الذي سبق أن حلّلنا بعض خصائصه في الفصل الأوّل من الباب الثاني؟ وكيف يمكن أن يتكلّم رجل لا يعرف «أحكام الواو» ولا يفرّق بين مواضع «نعم» و«بلى» بمثل هذا الأسلوب وبمثل هذه الفصاحة والبلاغة؟

ثمّ إنّنا نجد إلى جانب صوت أبي عثمان وأسلوبه صوت أبي سليمان المنطقي وبعض تعريفاته يتداخل مع «صوت متى حين يعرّف المنطق، «قلت: فما المنطق؟ قال /أبو سليمان/: آلة يقع بها الفصل والتمييز بين ما يقال هو حقّ أو باطل فيما يعتقد وبين ما يقال هو خير أو شرّ فيما يفعل وبين ما يقال هو صدق أو كذب فيما يطلق باللّسان وبين ما يقال هو حسن أو قبيح بالعقل» (المقابسات، م٢٨/ص١٠٨).

فتداخل الأصوات في الحوار الواحد ميزة هذه المناظرة يؤلّف بينها أبو حيّان التوحيدي صوتا جامعا وأسلوبا مؤلّفا من أخصّ خصائصه الأمر والاستفهام.

لقد تواتر الأمر في الحوار كثيرا بطريقة أضحى علامة محيلة على شخصيّة السيرافي لما دلّ عليه من تحدٍّ معرفيّ مصحوب بصَلَفٍ كبير. فلا تكاد تخلو مداخلة من مداخلاته من أمر أو استفهام بما هما عملان لغويّان صريحان أو مقصودان بالقول ينجزهما السيرافي لإحداث عمل التأثير بالقول. وهو بالأساس كسر شوكة متّى وأصحاب المنطق عموما. ومن أمثلة الأمر الواردة في مداخلاته:

- بيّن هذه المعاني
- ارفع ذلك الخلاف بمنطقك
- دع هذا أيضا
- هات الآن آيتك الباهرة ومعجزتك القاهرة
- فسّر هذه الجملة ...
- فاحكم أنت...
- وأرِنا قوّة صناعتك

يساهم الأمر في تقديم صورة المناظر غير المتكلّم وهو في هذا المقام يمثل

الكفاءتين الموسوعيّة واللغوية أحسن تمثيل، لا من حيث إلمامُه «بقواعد اللغة وأسرار البلاغة» فحسب، وإنّما لأنّه يحسن توظيف اللغة لتحقيق عمل التأثير بالقول، وهو هدف صرّح به حين خاطب خصمه قائلا على وجه التوبيخ: «على أني لا أدري أيؤثر فيك ما أقول أم لا؟». ويتمثل هذا التأثير في «التبكيت» مقصدا حجاجيّا، وقد صوّرته المناظرة بعبارات مختلفة من أوضحها قول الرّاوي يصف متى: «فبَلَحَ وجَنَحَ وغَصَّ بريقه».

لقد جعلت صيغة الأمر السيرافي معلِّما ومتى متعلّما، وتحوّل مجلس المناظرة مجلس تدريس وإن بيّن الفرق بينهما، فالأمر تعليميّ وليس فيه ما يدلّ على المقام الشفوي إلاّ القليل من قبيل: «دع هذا أيضا»، لأنّ هذا النوع منه عبارة عن جملة فاصلة واصلة أو هي معدِّلة تطلب العدول عن سؤال سابق والانصراف إلى غيره بما يؤكد تحكم هذا الطرف المطلق في سير الحوار.

فكأنّ المناظرة لا تعدو أن تكون درسا في اللغة وأسرارها، وكلّ الأوامر وسيلة لاستعراض المادّة اللّغويّة أمام الوزيرين في مرحلة أولى و تدوينها بحضرتهما في مرحلة ثانية.

ولئن تواتر الأمر صريحا معبّرا عن طريقة السيرافي الفضّة الغليظة في الطلب فإنّ الاستفهام قد ساعد في بعض المواطن على تلطيفها قليلا بما يضمن التعاون على مواصلة الحوار، فكيف كان ذلك؟

- كان الاستفهام في الحوار يلطّف الأمر تارة حين يخفت التنافس، وكان في المقابل يحقق الاستنكار والتعجب من هذا «الجهل» تارة أخرى. وقد ورد الاستفهام بصيغ متنوّعة ألمعنا إليها في الفصل الثاني من الباب الثاني عند دراسة «بلاغة المساءلة»، ومنها:

* الاستفهام تقريرا وإثباتا: ويتضح ذلك في عبارة تردّدت كثيرا في المناظرة على لسان السيرافي هي «وهنا مسألة، تقول: إنّ الناس...»، «وها هنا مسألة علاقتها بالمعنى العقلي أكثر من علاقتها بالشكل اللّفظي».
* الاستفهام إنشاء: وهو متواتر على لسان السيرافي قليل نادر في ردود متّى. وقد جاءت أسئلة السيرافي في الغالب لا تطلب أجوبة، لأنّه يسأل عمّا يعلم ويعرف، فلذلك لا يقصد إلى الاستخبار، وإنّما هو يؤدّي من خلال السؤال كما في الأمر عملا لغويّا يرنو إلى التأثير بالقول، وقد صرّح بذلك طيّ الحوار

حين شعر بخروجه عن سنن التناظر فقال لخصمه: «لستُ نازعا عنك حتى يصحّ عند الحاضرين أنّك صاحب مخرقة وزَرّق». وسيتحقق هذا من خلال ما دلّ عليه الاستفهام من استبعاد لأقوال متى أو استنكار لبعضها أو الإلحاح على التعجّب من «جهله»، وهذه المعاني تهدف إلى وظيفة حجاجيّة هي القدح في الخصم وإفقاده ماء الوجه مثلما يوضحه الجدول الموالي:

الاستفهام	المعنى	الوظيفة الحجاجيّة
- فمِن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا في المنطق؟	- النفي: لا يلزم...	- استبعاد أقوال متى بالحاجة المطلقة إلى المنطق. (دحض الأطروحة وإبطالها)
- أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللّغة؟	- التقرير والإثبات	- تأكيد الحاجة إلى اللغة (إقرار الأطروحة البديل)
- فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تفي بها؟	- الاستنكار	- التعجّب من الجهل وصورته الدعوة إلى ما لا يتقن
- فما تقول في معان متحولّة؟	-الامتحان	- إثبات الجهل

لقد ساهم الاستفهام بدور كبير في رسم صورة سلبية للمناظر الخصم وهو هنا متى بن يونس المدافع عن اليونان لغة وفلسفة، وقوام هذه الصورة أنّ الخصم: دعيّ، جاهل، خطّاء، مموّه، يميل مع الهوى، متعصّب... وأهمّ من ذلك أنّه عاجز عن توظيف اللغة لصالحه. فغابت الأعمال اللغويّة في مداخلاته، وبدا إلى «العيّ أقرب منه إلى البصر بالحجة ومواضع الفرص».

وكان الاستفهام كالأمر عملين لغويّين من أهمّ ما استخدم لتحقيق ذلك. وفي المقابل قدّمت صورة إيجابيّة للسيرافي السّائل الذي من صفاته: الإلمام باللغة والمنطق، باللفظ والمعنى، وسعة الاطّلاع، والقدرة على الردّ، والثبات عند الجواب، وقوّة الحافظة...

وبذلك استقامت المقابلة بين الطّرفين لا في مستوى الكفاءة المعرفية فحسب

وإنّما في مستوى الكفاءة البلاغيّة - التداوليّة أساسا.

والواضح أنّ التوحيدي يختفي وراء الصّورتين إذ قامت خطّته على:

* توزيع الأدوار توزيعاً غير متوازن: (٢٠ تدخلا للسيرافي مقابل ١٠ تدخّلات لمتّى).

* توزيع الأعمال اللغويّة توزيعاً غير متوازن: (٣٠ مرّة يكون فيها السيرافي سائلا مقابل بضع أسئلة في مداخلات متىّ لمجرّد الاستدراك، وهي قريبة ممّا تسمّية أوروكيوني «الأسئلة المعدّلة» تستخدم للاستيضاح والاستفسار عن السؤال السّابق).

* تقديم المتناظرين تقديماً غير محايد :

- أبو سعيد: كنية متواترة على امتداد المناظرة

- متّى: اسم متواتر دون الكنية *[أبو بشر]* التي ذكرت مرّة يتيمة في المناظرة.

* توزيع الضمائر: يبدأ الخطاب بتوزيع للضمائر يؤسّس علاقة التناظر والتكافؤ بين الطرفين فعبارة «حدثني عن المنطق ما تعني به؟ «تحيل على العلاقة الموالية: (أنتَ / أنا)، لكن سرعان ما تتغيّر هذه العلاقة عندما يخاطب أبو سعيد خصمه من موقع الانضمام إلى الجماعة الحاضرين، وكأنّه استدرج الوزير صاحبَ المجلس والنظارة إليه وعزل خصمه عنهم، باعتباره خارجا عن مذهب الجماعة، لذلك نجد توزيعا للضمائر جديدا على النحو الموالي: *[أنتَ / نحن]*، وهو متواتر في جلّ مراحل الحوار، بل إنّ أبا سعيد أقام منذ بداية الحوار هذا الفصل بين قول فرد شاذ ورأي جماعة غالب فقال: « فإنّا إذا فهمنا مرادك فيه كان كلامنا معك في قبول صوابه ورد خطئه على سنن مرضي وطريقة معروفة»، وهكذا جعل السيرافي نفسه متكلّما باسم الجماعة، مدافعا عنّ مذهبهم. وفي ردّ السيرافي تأكيد لهذا الأمر فقد جاء على لسانه: «والجماعة تعلم أنك أخطأت»، فمن أين له أن يعرف موقف الجماعة الحاضرين؟!

ولكنّ هذه الجماعة تقتضي جماعة مقابلة يمثلها الخصم وهم أهل المنطق والفلسفة، غائبون في المجلس حاضرون في الخطاب من خلال الضمائر، فقد أصبح متى في نهاية الحوار ممثلا لهؤلاء اليونانيين ومَن ناصرهم والسيرافي ممثلا لأولئك العرب ومَن ناصرهم، وأصبحت المناظرة بين العرب واليونان، بين

/نحن / أنتم/: «ما وجدنا لكم إلا ما استعرتم من لغة العرب... ثم أنتم هؤلاء في منطقكم على نقص ظاهر، لأنكم لا تفون بالكتب ولا هي مشروحة، فتدعون الشعر ولا تعرفونه وتذكرون الخطابة وأنتم عنها في منقطع التراب». وممّا يدعم هذا التحامل على اليونان وفلسفتهم في هذه المناظرة أيضا تقديم كلّ الحاضرين في المجلس والتعريف بهم عقب المناظرة، وأوّلهم السيرافي. في حين سكت أبو حيّان عن أبي بشر متى، فهناك نزوع إلى إقصائه وجماعته اسما وذاتا ورمزا لليونان وفلسفتهم، وظهر هذا النزوع في الحوار التناظري وفي المقدّمة والخاتمة. وحتى حين ذكره مرّة يتيمة فقد رسم له صورة سلبيّة تطعن في نزاهته وأخلاقه فقال عنه: «فإن متّى كان يملي ورقةً بدرهم مقتدريٍّ وهو سكران لا يعقل، ويتهكم، وعنده أنه في ربح، وهو من الأخسرين أعمالاً، الأسفلين أحوالاً». وهذا التصوير نابع – في رأينا – من المقام الذي وجد فيه متى أو بالأحرى الذي وضع فيه، في حين أننا نجد أبا حيّان التوحيدي يرسم صورة أخرى لمتى وعلى لسان خصمه هذا السيرافي تبدو أكثر إيجابيّة لأنّها خرجت من مقام المنافسة والمغالبة إلى مقام آخر وهو التحامل على ابن عبّاد هذه المرّة وهجائه: «فلما خرجنا قلت لأبي سعيد السيرافي: أيها الشيخ ارأيتَ ما كان من هذا الرجل الخطير عندنا، الكبير في أنفسنا /يعني الوزير ابن عبّاد/؟ فقال: ما دُهيتُ قطُّ بمثل ما دُهيت به اليوم، ولقد جرت بيني وبين أبي بشر متي صاحب شرح كتب المنطق سنة ست وعشرين وثلاثمائة في مجلس أبي الفتح الفضل بن جعفر الفرات ملحمة كانت هذه أشوس وأشرس منها». (أخلاق الوزيرن ص١١٥). فصورة متّى تبدو ايجابية مخالفة لسابقتها، إذ ذكر بالكنية والاسم وعرّف باختصاصه في شرح كتب المنطق.

لقد أصبحت المناظرة امتحانا لمتى في غير الموضوع الذي عرف به وكان منطلقها: «ألا ينتدب منكم إنسان لمناظرة متى في حديث المنطق»، إذ خرج السيرافي بسرعة عجيبة من حديث المنطق إلى حديث اللغة والنحو بل إلى الأحاجي اللغوية والألغاز النحويّة، فكان يخاطب الحاضرين بما يرغبون ويلبّي انتظاراتهم وتطلّعاتهم وخصوصا منهم الوزير ابن الفرات الذي أعلن منذ البدء عن رغبته في كسر شوكة متّى والمنطق، فالمناظرة عبارة عن محفل للإشادة بالعرب ونحوهم ولغتهم وتفضيلهم على اليونان وفلسفتهم وكسر شوكتهم.

لذلك لم يكن مسموحا لمتى أن ينشر مسائل من منطقه على السيرافي، ولعلّه إن فعل ذلك لم يدوّنه الرمّاني ومن بعده التوحيدي لأنّه يتناقض مع غاياتهما وخطّتهما. وكأنّ متّى أحسّ بذلك كلّه فلم ينشر مسائل المنطق وإن أشار إلى فرضية ذلك فالغاية واضحة ومرسومة.

ليست هذه المناظرة إلاّ وجها من وجوه المناظرة القديمة حول أيّ الأمم أفضل؟ وهي مناسبة للإشادة بفضل العرب، وتمجيد لغتهم وبيان وجوه فصاحتهم وبلاغتهم من خلال تلك الألغاز والأحاجي التي طرحها السيرافي على متّى بن يونس. وهي تمثل استثناءات في اللغة والاستعمال، جلّها من وضع النحاة واللغويين. وقد قام التوحيدي بإحيائها في مسامرته مع الوزير ابن سعدان في مرحلة أولى، وسعى إلى تخليدها بالتدوين استجابة لرغبة مزعومة من صديقه ووليّ نعمته أبي الوفاء المهندس في مرحلة ثانية. فأنشأ فصلا من تقليد أدبيّ أثير دفاعا واستمتاعا.

لقد كان المنطق في هذه المناظرة مبحثا فلسفيّا، ومناسبة لمهاجمة الفلسفة الإسلاميّة عامّة منذ نشأتها مع الكندي ممّا أظهر تعصّبا مفرطا ساندَه التوحيدي إذ كان المقام يقتضي ذلك. فطلب الوزير «كسر شوكة متى ومنطقه» واضح، ومخالفته «هجنة»، ولا مفرّ من استنفار جميع الوسائل لتحقيقها. وممّا يؤكّد أنّ جلّ خطاب السيرافي ومن ورائه التوحيدي كان استجابة للمقام أكثر منه بحثا معرفيّا أنّه عاد إلى طرح هذا الموضوع السجالي في المقابسة الثانية والعشرين من كتاب «المقابسات» ومع عَلم من أعلام الفلسفة وتحديدا المنطق في القرن الرابع هو أبو سليمان المنطقي. وربّما كان من المستبعد أن يؤيّد التوحيدي السيرافي في ما ذهب إليه وهو التلميذ الوفيّ للمنطقي لولا المقام الذي تنزل فيه ذاك الخطاب.

فلمّا تبدّل المقام وتحديدا المجلس (من المجلس السياسي إلى أندية المذاكرة) والطرف الثالث (من الوزير ابن الفرات وجماعته) وعلاقة المتكلّم بالمخاطب (من التنافس إلى التوانس) تبدّل الخطاب وتغيّرت الأهداف. وأشرقت صورة المنطقي لافتة دلالية أخرى وعلامة بارزة في أدب التوحيدي تمجّد الفلسفة والمنطق وتقدّم صورة للمناظر «الأديب المتفلسف» وهي عبارة متواترة في الكتاب.

ولا يهمّنا في المقابسة التفاضل بين العِلمين ولا نتيجته ولا الغالب والمغلوب

وإنّما كيف صاغ أبو حيّان التوحيدي من المعرفة الفلسفيّة خطابا أدبيّا.

في محاورات هذا الكتاب تسود علاقة التعاون بين الطرفين. ويكون التوحيدي سائلا والمنطقي مجيبا. وقد يسأل المنطقي الحاضرين عامة والتوحيدي خاصة في بعضها أيضا ولكن بصفة أقلّ. ويتباحث الحاضرون في مواضيع فلسفية مثل النحو والمنطق والشريعة والفلسفة والروح والعقل وغير ذلك من مباحث الفلسفة القديمة المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة. بدأت مع الكندي (ت٢٥٧) ثمّ استقرّت مع الفارابي (ت٣٣٩) ومن تلاميذه يحيى بن عدي (ت٣٦٤) ومن تلاميذ يحيى هذا أبو سليمان المنطقي الذي كانت له مجالس كثيرة مثلت نشاطا فلسفيّا تواصل على امتداد النصف الثاني من القرن الرابع الهجريّ. وتحدّث التوحيدي عن هذه المجالس واقتبس منها محاورات ومناظرات كثيرة. وقد كان يحضر المجلس عددٌ من المتفلسفة ذكرهم التوحيدي منهم النوشجاني والبخاري وأبو الخير اليهودي وأبو بكر الصيمري وعيسى بن زرعة وغلام زحل وأبو بكر القومسي. لكنّ اللافت للانتباه أنّ أسلوب المقابسات بعيد كلّ البعد عن الأسلوب الفلسفي الجدلي الذي نلمسه في محاورات أفلاطون مثلا. فبقدر ما كان سقراط يقدّم المعرفة الفلسفية في شكل سؤال جدلي كان المنطقي يقدّمها في أسلوب تقريريّ مؤكدٍ، قد زانته ضروب البديع وألوان البيان وصور من الخيال. وهذا يقوّي الاحتمال المرجّح لأن يكون أبو حيّان قد ألّف هذه المقابسات بنفسه، أو على الأقلّ أن يكون قد ألبسها لبوسا أدبيّا يقدّم صورة الأديب المتفلسف.

* فهو يكثر من التشابيه وضرب الأمثلة بما لا يتلاءم مع الخطاب الفلسفي القائم على التكثيف من المفاهيم والمصطلحات. فيخرج من صبغته التجريدية إلى التصوير الأدبي مثلما نجد في المقابسة الأولى التي قامت على تشبيه النفس في علاقتها بالبدن بالآنية والوسخ: «وكما تنظف الآنية من وسخ ما جاورها ولابسها... لتشرب فيها أو لتنظر إليها... كذلك فاعلم أنّك لا تصل إلى سعادة نفسك وكمال حقيقتك وتصفية ذلك إلا بتنقيتها من درن بدنك» (ص٥٧)

وكذلك الأمر في المقابسة الثانية إذ قال: «وهذا يوضَّح بمثال وليكن ذلك المثال ملِكا في زمانك وبلادك» (ص٦٨) وهذه الأمثلة كثيرة وكلّها من الواقع المحسوس بعيدة عن التجريد الفلسفي لعلّها ترنو إلى تبسيط المعرفة الفلسفية

وتقديمها إلى العامّة في ثوب مشوّق.

* ويضرب الأمثال: «وضربوا مثلا فقالوا: إنّما مثل النفس في حاجتها إلى ما ذكرنا كمثل النور الذي لا يرى إلا على بدن.. وكالنافخ في المزمار... وضربوا مثلا فقالوا: إنّما مثل أعضاء الحسّ للنفس المغناطيس الجرّار للحديد... أو كمثل النجار الذي يحتاج إلى آلة الحديد»(٣٢٦)

* وينشد الأشعار: ثمّ أنشد مستحسنا (ص٢٦٥). وكان أبو سليمان قد استحسن للبديهي قوله: (الأبيات ص٢٦٧). ثمّ يعرض مقطوعات أخرى نسبها إلى البديهي.

* وينقدها ومثال ذلك نقده لشعر قاله يحيى بن عدي: «قد دلّ بشعره على ركاكته في هذا الفنّ، والتستر عليه أحسن».

* ويعارض غيره، «فقال لنا يحيى بعد أيام: قد عارضتُ خالدا الكاتب في قول. وأنشد:

إن يكن لا دريّ إلا المخلّى
لست أدري أن ليس أدري أم لا
أو تكن داريا بذاك فهلا
كنت تدري أطال ليلك أم لا»
(ص٢٦٦)

* ويسرد الحكايات: مثل حكاية الشيخ العالم الذي انتحر، وهو سرد موغل في التخييل.

* ويستخدم الأسلوب القائم على الموازنات والاسترسال التركيبي والترديد الدلالي، ومن أحسن النماذج على ذلك ما جاء في المقابسة (٩٨ ص٣٣٧) من حديث عن العقل يذكّرنا بذاك التغنّي الطويل بالكتاب عند الجاحظ. قال التوحيدي:

«هاهنا مثل ينزع إلى الحسن ضرورة... انظر إلى السماء نظرا شافيا وتأمّلها تأمّلا بليغا... فإنك تجد نجومها منتشرة متساقطة كأنّ سلكها قد وهى ونظمها قد انخرط . على هذا إدراك الحسّ وذلك لأنّ العقل حاكم عفيف وقاض عدل وصديق مشفق ووالد حدب وجار محسن وشريك ناصح وهاد

صدوق وصاحب مؤنس وخطيب محقق ومناد مبلغ ومناج مفهم ومحدث مطرب وجليس فكه ونور شائع»(٣٣٩).

❖ يشكو البؤس في غنائية مفعمة بأصوات متعدّدة: على لسان المنطقي وعلى لسان التوحيدي، فتتعدّد الأصوات والمعنى واحد.

وبهذا كلّه يتمّ «الجمع بين الأدب والحكمة» في تصوّر جديد للأدب وللفلسفة معا.

والحاصل أنّ صور المتناظرين في مناظرات الجاحظ والتوحيدي متنوّعة لكنّها تعود إلى أنموذجيّن يتواتران بطريقة تمكّن من اعتبارهما من علامات الأدبيّة في المناظرات: إذ نجد من جهة صورة المناظِر المتكلّم علامة قارّة في المناظرات الكلاميّة التي ألّفها الجاحظ والتوحيدي أو تلك التي حاولا إيهامنا بأنّهما نقلاها عن أرباب الكلام في عصريْهما. ومن تلك العلامات إبراهيم النظّام في أدب الجاحظ والوزير ابن عبّاد في أدب التوحيدي. فقد رسم الأديبان صورا أدبيّة للشخصيّتيْن تنهض على «ما لم يسمع من غيرهما» مثلما يقول ياقوت في «معجم الأدباء» (٦/١٨٦-٢٣٤)، ولعلّه لا علاقة بين تلك الصّور وما عرف به الأعلام المذكورون في كتب التاريخ أو علم الكلام.

وقد ساهمت أقوالهما بدور كبير في رسم الصّورة الأدبيّة للذات المتكلّمة، وبدا جليّا في كثير من المواضع أنّ الأديبيْن يتواريان خلف الشخصيّة الأدبيّة أو خصومها قصد التعبير عن نوازع ذاتيّة ومواقف إيديولوجيّة معيّنة.

ونجد من جهة أخرى صورة المناظر غير المتكلّم الذي غلبت على مناظراته النزعة الأدبيّة الفلسفيّة. وأنموذجها أبو سليمان المنطقي في محاوراته ومقابساته أو أبو سعيد السيرافي في مناظرته لمتّى بن يونس القنّائي.

ولقد تشكّلت صورة الأوّل بعدد من الكفاءات تفنّن الأديبان في إظهارها من خلال بناء الحوار على الخصومة المذهبيّة فكانت تتجلّى بوضوح في منازعة هذا المناظِر المتكلّم خصومَه بما يظهره من قدرة على التأويل والجدل وامتحان الخصم قصد الإيقاع به وتأليف نهايات مأساويّة قد تكون شبيهة إلى حدّ كبير بنهايات الأساطير الإغريقيّة القديمة.

وتشكّلت صورة الثاني بعدد من الكفاءات الأخرى البعيدة نسبيّا عن آليّات التفكير الكلامي القديم، قريبة من التفكير المنطقي الذي انتشر مع يحيى بن

عدي وتلامذته ممّن كان يحضر مجالسه. وهي كفاءات تظهر من خلال القدرة على «تأديب الفلسفة» من جهة وتفلسف الأدباء من جهة أخرى. وتقوم أحيانا على الإلغاز والتعمية والمغالطة وإثارة مشاعر الطّرف الثالث لاستنصاره على الخصم.

خاتمة الفصل الثاني

حاولنا في هذا الفصل تتبّع الصّور التي يكون عليها المتناظران والعلاقات التي يقيمانها من خلال نماذج من مناظرات المدوّنة رأيناها معبّرة عنها.

فكان إبراهيم النظّام خير ممثل «للنظّار المتكلّم» الذي رسم الجاحظُ صورته نظريًا في جلّ مؤلفاته وأطنب في إبراز كفاءاته والتنويه بها، ودافع عن أهدافه ومقالاته الاعتزاليّة، وإنْ انتقد بعضها. ولكن كان رهاننا في هذا الفصل استخلاص ملامح هذا المناظر من خلال خطابه والبحث في أوجه التطابق أو الاختلاف بين الصّورتيْن. فوجدنا أنّ الخطاب يحيل على صورة مخالفة لتلك التي دافع عنها الجاحظ وأوهم بها نظريًا. فهو متأوّل يوظّف البلاغة لتمرير مقالاته الاعتزاليّة ومواقفه الإيديولوجية. وهو متعصّب لتلك المقالات والمواقف يناضل عنها بكلّ ما أوتي من وسائل وما ملك من كفاءة، يمتحن خصومه ويكفّرهم، يتواطأ مع السلطة السياسية ويستعين بها ويبرّر إقصاءها للمخالفين «المرتدّين» و«المعاندين». فكان المجلس السياسي وكان العصر العبّاسي الأوّل إطارا احتضن هذه المعارك الكلاميّة وهذه المماحكة حول خلق القرآن وصفات الله تحديدا وتأويل الآيات المتعلّقة بذلك كلّه.

وهو مجادل أيضا مالك للأقيسة الفلسفيّة يطبّقها على مسائل الشريعة وغيرها فينازع بها الخصوم، أو يتندّر بهم ويسخر منهم فيؤلّف حججا منطقيّة في ظاهرها، أدبيّة في حقيقتها لالتباسها بالهزل والسّخف.

وكانت الأعمال اللغوية وتحديدا التفضيل من جهة، والطلب بالأمر والسؤال من جهة أخرى كاشفة عن العلاقات بين المتناظرين والتي تقوم أساسا على الصراع والمماحكة والمنافسة والمغالبة بطريقة جعلت مناظراتهم منازعات ومجادلات بغير التي هي أحسن، إنّها حروب باللسان والسّنان يحمى فيها الوطيس ويشتدّ النزاع وتؤول إلى أعمال تترجم سلطة القول والكلام.

ولم يكن ذلك كلّه متاحا في إطار زمانيّ ومكانيّ غير الذي جرت فيهما ولا بين متكلّمين ومناظرين غير المعتزلة، وهذا ما حاولنا إبرازه من خلال صورة مخالفة للنظار المتكلّم وهي صورة المناظر في أدب التوحيدي.

ويمدّنا أدب التوحيدي أيضا بصورة سلبية للنظار المتكلّم تخالف ما رأيناه في أدب الجاحظ نظرا إلى تبدّل العلاقة بين الناقل والمتكلّمين. فلئن كان أبو عثمان رأسا من رؤساء المتكلمين المعتزلة، فإنّ أبا حيّان كان عدوّا من أعدائهم شديد التحامل عليهم، يسخر منهم ويتخذهم موضوعا لنوادره وهجائه، ويرسم لهم صورة سلبيّة تحطّ من وجه الذات عندهم. وهو بذلك يوفّر لنا مقامات أخرى مختلفة متنوّعة، ويقدّم لنا في المقابل صورة ثانية للمناظر غير المتكلّم هذه المرّة، وقد كانت شخصيّتا أبي سعيد السيرافي وأبي سليمان المنطقي خير ممثل له.

الفصل الثالث

النظّارة طرفا ثالثا في المناظرات

«إنّ الطرف الثالث مسألة أساسيّة لاسيّما حين يدور تبادل مّا أمام «كلّ النّاس» . ذلك أنّ «كلّ النّاس» يمثلون مقاما يكون بمقتضاه من الأهميّة بمكان أن أبدُوَ ماسكا بما يضمن لي اعترافهم . . . إنّ الطّرف الثالث يعتبر محفلا يحتضن المتحاوريْن» (فلاهو ، م م ، ص ٦٦)

الفصل الثالث
النظّارة طرفا ثالثا في المناظرات

تمهيد

نبحث في هذا الفصل الأخير من الباب الثالث في منزلة «النظّارة» باعتبارها طرفا ثالثا[1] في المناظرة، وإطارا يتنزل فيه المتحاوران، ومقاما يحدّد طبيعة العلاقة بينهما، وباعتبارها أيضا من العناصر المميزة لفنّ المناظرة. «فالنظّارة» مصطلح استخدمه الجاحظ وفيه دلالة على كثرة حضور المناظرات، وإحالة غير مباشرة على انتشار حدث التناظر في العصر العبّاسي. على أنّ التوحيدي استخدم مصطلح «الجماعة»، و«الحضور والحشد» وغير ذلك ممّا يدلّ على اقتران المناظرة بهذا الطرف الثالث الحاضر في المجلس والفاعل فيه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.[2]

وإنّ حضور طرف ثالث في المناظرات أمر تفرضه طبيعة بنائها القائم على المواقف المتقابلة والمتعارضة. وهذا البناء على التقابل -مثلما يقول حمّادي صمّود (بلاغة الانتصار٢٠٠٦، ٢٢)- «يُحوج إلى الحكومة وردّ الأمور إلى الاعتدال بالعلم والمعرفة، وهو الدّور الموكول مبدئيّا إلى صاحب الرّسالة [أبي بكر الصّولي]». وينطبق هذا الكلام على الرّسائل الخطابيّة في مدوّنة بحثنا، بينما يصبح هذا الدّور موكولا إلى ناقل المناظرة وراويها في الأخبار والنوادر أو إلى شخصيّة أخرى تمثل سلطة سياسية أو معرفيّة تكون حاضرة في المحفل التناظري. وهو

---

(١) استخدم دارسو المحادثات في العصر الحديث مثل داسكال وفلاهو وفيون وأروكيوني مصطلح (*Le tiers*).

(٢) تميّز كاترين كارباط أركيوني (١٩٩٨، ٩١) مستندة إلى غوفمان الطرف الثالث ذي الحضور الصريح والأثر المباشر (*Adresse directe*) من الضمني ذي الدّور غير المباشر (*Adresse indirecte*).

محفل «عظيم يحتشد فيه الخصوم» مثلما وضّحه أبو عثمان في قوله: «ولا يكاد الخصم يبلغ محبّته منها [صناعة الكلام] إلاّ برفع الصّوت وحركة اليد، ولا يكاد اجتماعهما يكون إلاّ في المحفل العظيم والاحتشاد من الخصوم، ولا تحتفل نفوسهما ولا تجتمع قوتهما... إلاّ يوم جمع وساعة حفل». (الجاحظ، الرسائل، ٢٤٧/٤).

وقد تساءل ويندااش (Windisch1987, in Orecchioni1998, 89) «ما عسى أن يكون هدف الخطاب الخلافي إن لم يكن الإغواء والاستدراج وجعل الجمهور شاهدا [على انقطاع الخصم]».

ويولي دارسو الخطاب حجاجيّا وتداوليّا أهميّة كبيرة لهذا الطّرف في المناظرة وفي كلّ أنواع الحوار والمحادثة. فقد أكّد فرانسيس جاك (*F. Jacques*) «أنّ للطرف الثالث مكانة بارزة في فضاء التعامل (*Espace de l'interaction*) وأنّه عنصر مؤثر في الخطاب بين الطرفيْن الرئيسييْن، ومن خلاله نفسّر ظواهر فنيّة تميّزه مثل الحواريّة وتعدّد الأصوات فيه. وبيّن بلانتان(*C. Plantin2003, 83*) أنّ العمليّة الحجاجيّة تدور في الحقيقة بين ثلاثة فواعل عاملة (*Actants*) ولا تنحصر في المتكلّم والمخاطَب[(١)]. ومن طريف ما لاحظه أنّ الطّرف الواحد منها يمكن له أن يتنقّل بين هذه المقامات الثلاثة في مناقشة مسألة واحدة. فيكون مرّة مقترحا لقضيّة مّا في مقام معيّن، ثمّ يتحوّل في مقام آخر معارضا للقضيّة ذاتها. ويذكّرنا هذا بتبدّل موقف إبراهيم النظام صاحب الكلب من الكلب في ما سبق أن رأيناه. فقد كان طيلة المناظرة بينه وبين معبد صاحب الدّيك يدافع عن الكلب ويفضله على الدّيك بل على الأسود وأشراف الحيوانات، لكن حين هاجمه كلب ذات ليلة خرج فيها مع الجاحظ أخذ يسبّه ويذمّه. فكان تبدّلُ الموقف من الكلب مرتبطا بتغيّر المقام الذي ينزّل فيه ساردُ الأخبار وناقلُ المناظرة بطلَه القصصيّ، الأمر الذي يُظهر بوضوح دور البطل الثالث -وهو هذا السارد والناقل- في أخبار الجاحظ ونوادره.

وللطرف الثالث أيضا حضور حاسم في مثل هذه المناقشات التي تتحوّل إلى ما يشبه المسابقات والمباريات الثقافية والألعاب الفكريّة. وقد ربط الجاحظ فعْلاً

---

(1)"L'argumentation se joue entre trois actants."

بين المناظرة والمسابقة فقال: «وقد قيل: كلُّ مُجّر في الخلاء يُسرّ، وكلّ مناظرٍ متفرّد بالنظر مسرور. وإنّما يُعرَف جريُ الخيل عندَ المسابقة وبراعة النظر عند المخاصمة» (الرسائل ٣٤٢/١).

وفي الألعاب ذات الطبيعة التنافسيّة يصبح الجمهور الحاضر أهمَّ من الخصم في بعض الأحيان، لأنّه هو المقصود والمستهدف. إليه توجّه فنيّات اللّعبة لإمتاعه وإقناعه. وهو محطّ آمال المتنافسيْن، ينشدان رضاه وتأييده. ولهذا شبّه عدد من الدارسين المحدثين المناقشة السّجاليّة باللّعبة وتحديدا بالمقابلة الرياضيّة حيث يكون حضور الجمهور -مثلما يقول روبار فيون- «شرطا أساسيّا وخصيصة من خصائص التعاملات والمناقشات» *(Vion, op.cit. p138)*.

غير أنّ اللعبة تقتضي أن يكون لكلّ فريق جمهوره المتعاطف معه والمؤيّد له في حاليْ الفوز والخسران، وتقتضي أيضا حَكَمًا يسهر على حسن سير المسابقة حتى لا تستحيل منازعة وخصومة.

وهذا ما يجعل للطرف الثالث صورا مختلفة وأشكالا عديدة، فهو يحضر حضورا صريحا تارة وضمنيّا تارة أخرى، ويكون تأثيره في الخطاب مباشرا أو غير مباشر.

فمَن هو الطّرف الثالث؟ وما هي أشكال حضوره والوظائف التي يضطلع بها في الحوار التناظريّ؟

I. الطّرف الثالث وحجّة السّلطة

يبدو الطّرف الثالث في المناظرات التي كانت موضوع هذا البحث متعدّدا ومتنوّعا. ويمكن تصنيفه ودراسته حسب ما يمثله من تأثير وسلطة على المتناظريْن.

وقد أولي دارسو الحجاج أهميّة كبيرة لحجّة السّلطة نظرا إلى تأثيرها القويّ في الخطاب وتكييفها له بما يجعل منه خطابا منغلقا متحجّرا. فقد خصّص برلمان وتيتيكا (م س، ٤١٠-٤١٧) فصلا للحديث عن حجّة السلطة. وصنّفا السّلط الحاضرة في الخطاب ثلاثة أصناف:

- سلطة القول المأثور: إمّا أن يكون رأيا مشهورا لشخص غير معلوم أو ما يعرف اليوم بعبارة «الرّأي العام»، وإمّا أن يكون بخلاف ذلك إجماعا على رأي.
- سلطة تمثلها بعض الفئات من الرّجال: كالعلماء والفلاسفة والآباء في الكنيسة والأنبياء. ويمكن أن تذكر أسماء معينة في التاريخ يعترف الجميع بها في المجال الذي ذكرت فيه.
- سلطة غير شخصيّة وغير مسمّاة: كقانون الطبيعة أو المذهب أوالدّين، أو الإنجيل.

«وأوضح المؤلّفان أنّ العادة في الحجاج ألاّ تأتي حجة السلطة يتيمة وإنّما تكمّل حجاجا خصبا وتدعمه»، وهو ما يبرز واضحا في مجال الخطابة والأدب.

وختم المؤلّفان الفصل بالتنبيه على «أنّ هذا النوع من الحجج هو صيغة خطابيّة في التفكير تنتشر كثيرا في الأوساط التي تُعادي التفكير العلمي الحرّ بطريقة ظالمة ومتزمّتة». وتكمن خطورة هذا النوع من الحجج -حسب رأيهما- في ما يضفيه على القول من قيمة ملزمة كما لو كانت هذه السلطة المستدعاة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

وقد بيّنت لنا نصوص المناظرات في مدوّنتنا حضور هذا النوع من الحجج في مواضع محدّدة من المسار الحجاجي الذي يبنيه المتناظران عبر الحوار الدّائر بينهما. فكثيرا ما يلجأ المحاجّ فيها إلى سلطة سياسيّة كالخليفة أو الوزير أو دينيّة كأرباب الملل والنحل أو معرفيّة كعلماء العصر ومتفلسفيه يحتمي بها ويستمدّ منها موقعا مخصوصا يساعده على تثبيت أطروحته في نفوس الحاضرين، وقد يرشّحه للفلج على خصمه وقطعه.

I. ١ السلطة السياسيّة

يمثل بعض الحاضرين في المناظرة السلطة السياسيّة. ولهؤلاء سلطة ماديّة لها تأثير قويّ يستمدّونه من المنزلة الاجتماعية والمؤسّسة التي ينتمون إليها، ومن المكان الذي يحتضنهم والحاضرين فيه، وهو القصر والبلاط عادة أو دار الخلافة أو الوزارة. فالتناظر في مثل هذا المكان يختلف عنه في المسجد الجامع أو في الأندية العامّة كالأسواق والدّور لأنّه يقتضي آدابا خاصّة في الكلام ولياقة وتأدّبا يسمحان بمواصلة الحوار في جوّ من المؤانسة والمنافسة، وإن كان ذلك في الظاهر فحسب مثلما رأينا في بعض المناظرات التي جرت بين الوزير ابن عبّاد وخصومه في المذهب، ويظهر في هذا التدخّل المقتطف من إحداها: «فقال [الوزير ابن عباد] له [الخصم]: يا أخ انبسط واستأنس وتكلّم؛ فلك منا جانب وطِي ومشرب روِي، ولن ترى إلا الخير». يلتزم الوزير في الظاهر ومن خلال الوعد بما هو عمل مقصود بالقول بالتنازل عن موضعه والتخلّي عن سلطته أمام خصمه حتى «لا يَظلم في المناظرة».

ويمثل الخليفة أو بعض وزرائه السلطة السياسية، فقد ارتبطت المناظرات الكلامية بأسماء عدد من الخلفاء من أشهرهم الرشيد ومن بعده ابناه المعتصم والمأمون ارتباطها بكثير من الوزراء، فتواتر فيها اسم الوزير ابن الفرات وأحمد بن أبي دواد وابن عبّاد وابن سعدان وغيرهم.

هذه الأسماء المرجعيّة أصبحت علامات تحيل على السياق السياسي-الثقافي المصاحب للمناظرات، وعلى ارتباط حدث التناظر بالمؤسسة السياسية التي تمثل الدافع على التناظر والمشجع عليه أو المشارك فيه أحيانا. وهي المكيّف للخطاب والموجّه له في اتجاه السياق السياسي والإيديولوجي المعبّر عن توجهات المؤسسة السياسية.

وتكون سلطة رجل السياسة وصاحب المجلس ماديّة لها قوّة إنجازيّة بما تصدره من طلب قوامه الاستعلاء ويتجلّى من خلال بعض الأعمال القوليّة منها:

- الالتماس المضمّن في الأمر، قال ابن الفرات للسيرافي: «تَمِّمْ لنا كلامك في شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس». ففي هذا الطلب إحالة على ممثّلَين للطرف الثالث في المناظرة الواحدة: المتكلّم، وهو الوزير نفسه يؤدّي وظيفة الحَكَم المنحاز لأنّ طلب التوسّع في مسائل النحو دون المنطق

يخفي ترجيحا للأوّل على الثاني. والثاني يمثله أهل المجلس باعتبارهم شهودا وطرفا موضّحا لبعض مقاصد المتكلّم الخفيّة من عقد المناظرات وهي هنا الإشادة بالمعرفة اللّغويّة دون المنطقيّة.

❖ الطلب المضمّن في النهي، قال عز الدولة لابن الزيات المتكلّم: «لا تعبث بلحيتك [...] ظنّ الناس أني ظلمتك فيها عند المناظرة والخلاف».

ففي هذا الطلب أيضا إحالة على ممثلّين للطرف الثالث في المناظرة الواحدة: الأوّل هو المتكلّم، الوزير نفسه باعتباره مناظرا وحَكَمًا. ويتجلّى التحكيم في النهي الصّادر عنه، لِما فيه من تقويم لسلوك خصمه غير اللفظي. فمِنَ المنتظَر أن يصدر هذا الكلام عن الحَكَم لا عن أحد المتناظريْن لأنّه خوّل لنفسه منزلة أرفع من خصمه. والثاني يمثله «النّاس» باعتبارهم شهودا وحكما ضمنيّا يميّزون الظالم من المظلوم: «ظنّ الناس أني ظلمتك فيها عند المناظرة والخلاف».

❖ الحثّ والتحضيض، ولا يمكن أن يصدرا إلا من صاحب سلطة ولا يتحققا إلا على يديه. ولو أنهما صدرا من واحد من الحاضرين غير الخليفة أو الوزير لأصبح موضع سخرية لأنه يفتقد السلطة التي تخوّل له القوّة الإنجازية لمثل هذه الأعمال اللغويّة. وهما يَرِدَان عادة ضمن أعمال لغوية غير مباشرة فيعبّر عنهما الطلب والالتماس كما في هذا المثال:

قال ابن الفرات: «سَلْهُ يا أبا سعيد عن مسألة أخرى، فإنّ هذا كلّما توالى عليه بان انقطاعه وانخفض ارتفاعه».

وقال: «تمّم لنا كلامك في شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس، والتبكيت عاملا في نفس أبي بشر».

فقال أبو سعيد: ما أكره من إيضاح الجواب عن هذه المسألة إلا ملل الوزير، فإنّ الكلام إذا طال مُلّ».

فقال ابن الفرات: ما رغبتُ في سماع كلامك وبيني وبين الملل علاقة، فأمّا الجماعة فحرصُها على ذلك ظاهرٌ».

الطرف الثالث ← المتكلّم ، وهو الوزير نفسه ويؤدّي وظيفة الحَكَم المنحاز
← الجماعة باعتبارها شاهدا ولها وظيفة في الخطاب إذ تساعد على الكشف عن بعض مقاصد المتناظريْن .

في هذه الوحدة يتدخّل الوزير في الحوار مؤيّدا طرفا على آخر فهو بمثابة الحَكم المنحاز غير المحايد. وممّا يدلّ على ذلك ما يصدره من أوامر ونواهٍ فيها حثّ وتحضيض على إغراق الحوار في مسائل اللغة والنحو الشاذّة والمعقّدة والتي كان يصطنعها بعض النحاة على سبيل الإلغاز.

ويوجّه تدخل الوزير الحوار وجهة قد حدّدها مسبقا ضمن خطّة غير صريحة تضمن انتصار النحو على المنطق. فتنقلب موازين القوى بِقَصْرِ الحوار على ما شذّ من مسائل اللغة والنحو وإقصاء مسائل المنطق وقضاياه. ويبدو ذلك جانبا من خطّة مشتركة بين ابن الفرات وأبي سعيد منذ البدء، ويبرّر انتدابه له دون غيره من الحاضرين لمناظرة متّى بن يونس في «حديث المنطق». لكن أين هو حديث المنطق في هذه المناظرة قياسا إلى ما فيها من حديث النحو.

يتدخّل الوزير إذن بهذا الطلب والتوجيه ولا يجرؤ متّى على الاعتراض نظرا إلى ما يمثله ابن الفرات من سلطة، فيجد السيرافي نفسه في بحر تخصّصه وفي موقع أعلى من موقع خصمه. ومقابل ذلك لا يجد خصمُه طريقة لإيقاف هذا «الشرود» عن أصل الحديث و«الخروج عن طوقه»، فيلوذ بالصّمت وينخفض في الحوار بعد أن كان مرتفعا، «بان انقطاعه وانخفض ارتفاعه». وفي طلب الوزير ابن الفرات إقرار ضمني بارتفاع المنطق على النحو قبل أن يتدخّل لتغيير وجهة الحوار وترجيح طرف على آخر. وهكذا أضحى الطرف الثالث الممثل للسلطة السياسية أساسيّا في المناظرات له دور مهمّ في الخطاب. ولئن كان حضوره صريحا في المثال السابق فقد كان ضمنيّا في مناظرات أخرى كتلك التي جرت بين ابن عبيد والتوحيدي في دار الوزير ابن سعدان. «ولمّا عدتُ إليه في مجلس آخر قال [الوزير ابن سعدان]: سمعتُ صياحك اليوم في الدار مع ابن عبيد ففيم كنتما؟»

لم يحضر الوزير ابن سعدان هذه المناظرة ومع ذلك رُويت له فأصدر الحكم لصالح التوحيدي وما يدافع عنه من نحو وبلاغة:

* حكم سلبي على أطروحة ابن عبّاد، «فقال [الوزير ابن سعدان]: هذه ملحمة منكرة، فما كان من الجواب؟»
* يقابله حكم إيجابي لأطروحة التوحيدي، «فقال [الوزير ابن سعدان]: هذه جملة قامعة لمن ادّعى دعواه أو نحا نحوه»

وهذا شبيه بما فعله الوزير ابن الفرات في الأنموذج السابق، ممّا يجعلنا نتساءل لماذا أحضر التوحيدي ابن سعدان الوزير في مناظرة لم يشهد أحداثها؟ هل كان ذلك لتبرير تدوينها وتضمينها مشروعه الأدبي في تحويل المنطوق كتابة أدبيّة مثلما سبق أن بينّا ذلك؟ أم لكي يجعله يتكلّم بلسان حاله فيحكّمه في الظاهر بينما يصدر هو نفسه الحكم على خصمه ويجعل النطق بالحكم لسلطة سياسيّة قد تكسبه مشروعيّة وتكون بمثابة الحجة القامعة.

لعلّ هذا الطّرف الثالث ليس إلاّ محلاّ شاغرا في الحوار التناظري يملأه السّارد بشخصيّات كالخليفة أو الوزير أو غيرهما «ليرتفع المنخفض وينخفض المرتفع» وفق خطّة تُحدّد منذ البداية المقاصد الحجاجيّة المرجوّة من الحوار.

ومن وظائف الوزير أيضا طلب تدوين المناظرة لغايات معرفية كالاستفادة منها وتخليدها. «فقال [ابن سعدان] لي: اكتب هذه المناظرة على التمام فإنّ شيئا يجري في ذلك المجلس النبيه بين هذين الشيخين بحضرة أولئك الأعلام ينبغي أن يُغتنم سماعه وتوعى فوائده ولا يُتهاون بشيء منه فكتبتُ».

هذا الطّلب يذكّرنا بما طلبه أبو الوفاء المهندس الذي سبق أن تعرّضنا إليه. وهما يتضافران لتحقيق مشروع أبي حيّان في تحويل المنطوق كتابة وإنشاء أدب المناظرات ويبدو الطرف الثالث حاضرا باعتباره حافزا على إنجاز ذلك المشروع ولتبريره في آن واحد قصد الإقناع بجدواه.

وقد يطلب تأليف ردّ على الدّعوى فيستنجد بالمتكلّمين إذا كانت كلاميّة مثلما ادّعى الجاحظ والتوحيدي في عدد من رسائلهما، وبالأدباء المتفلسفين متى كانت مفاضلة بين الأمم أو بين العلوم وقد رأينا أنموذجين من ذلك في أدب التوحيدي.

لكنّ اللافت للانتباه أنّ هذا الطرف الثالث الممثل للسلطة السياسيّة يستمدّ سلطة إضافيّة من الجماعة الحاضرة فيتكلّم بلسانها وكأنّه مفوّض عنها فيضفي على خطابه صبغة «الإجماع»، ولا يوفّر أية إمكانيّة لاختلاف الآراء عند الجماعة الحاضرة، وإنّما يفرض الانسجام السياسي والمذهبي بل الفكري والمعرفي. وإن أظهر حرصه على كسب ولاء الناس فلأنّ ذلك مثلما نقل الشهري (٢٠٠٤، ٢٦٢) عن جون ويلسن (١٩٩٠،٥٠) «من الأهداف الرئيسيّة التي يسعى السياسيّ إلى تحقيقها ليجعلهم [الناس] يؤمنون بصواب القرارات التي اتّخذها [أو سيتّخذها].

ويتمّ تحقيق هذا الهدف بحسن استعمالات أنا / نحن، في الخطاب سواء الشاملة أم القاصرة، وهذا شيء ملموس في الحياة السياسيّة ولا غرابة فيه».

لكنّ السلطة السياسية قد لا تتدخّل في الحوار وهنا تشترك مع الجماعة في الحضور والاضطلاع بدور الشهادة على مسار العمليّة الحجاجيّة ونتيجتها عند التحكيم. ومثال ذلك حضور المعتصم في بعض مناظرات أحمد بن أبي دواد للمعاندين سبق أن تعرّضنا إلى نموذج منها في بلاغة المساءلة: «قال أحمد بن أبي دواد لأحد المعاندين في حضرة المعتصم». إنّ حضور الخليفة يمكّن الطّرف الأوّل من موقع أعلى من خصمه ويقوّي منزلته عند الحاضرين وحظه في الفلج والغلبة. فالنتيجة تكاد تكون محسومة قبل بداية المناظرة لصالح ابن أبي دواد لاستناده إلى حضور الخليفة. وهنا لم يتنازل الوزير عن سلطته ولم يتخلّ عن منزلته مثلما تقتضي آداب التناظر وإنّما دعّمها بإحضار الخليفة الذي هو بمثابة التلويح بالقتل أو الصّلب أو غير ذلك ممّا يجسّد عمل التأثير بالقول. «ومازال به رفيقا وعليه رقيقا ويقول:لأنْ أستحييكَ بحقّ أحبّ إليّ من أن أقتلك بحقّ حتى رآه يعاند الحجة ويكذب صراحا عند الجواب. وكان آخر ما عاند فيه وأنكر الحقّ وهو يراه أنّ أحمد بن أبي دواد قال له...» (الرسائل ٢٩٣/٣)

إنّ حضور المعتصم في المناظرات الامتحانية يؤدّي وظيفة الشاهد من جهة والحَكم من جهة أخرى رغم أنّه لم يتدخل في الحوار. وكلّ هذه الأوضاع المقاميّة تذهب بالتكافؤ بين الطرفين إذ يرتج على الخصم المعاند فيرتبك ولا يحير جوابا وتصبح المناظرة محاكمة دينيّة لها غايات جزائيّة أكثر منها مناقشة جدليّة لها غايات معرفيّة. ممّا يؤدّي إلى اقتران السلطة السياسيّة بالسلطة الدينيّة في هذا الضرب من المناظرات.

وهكذا يكون رجل السياسة باعتباره جامعا للسلطتيْن السياسيّة والدّينية فاعلا في المناظرة إن بالقول وإنْ بمجرّد الحضور. ولكن قد تغيب هذه السلطة تماما في المحفل التناظري ومع ذلك تبقى حاضرة في الخطاب حضورا غير مباشر تدلّ عليه بعض الصّيغ والتراكيب أو بعض المؤشرات المقامية كوجهة الجسم والنظرة ممّا سنراه لاحقا.

2.I السلطة الدينية

يوظّف بعض المتناظرين في القضايا الدينيّة -وهي كثيرة في مدوّنة هذا البحث مثلما لاحظنا سابقا- الدّين وأحكامه لتثبيت الأطروحة التي يدافعون عنها ودحض أطروحة الخصم والتشنيع بها كالقول بخلق القرآن أو عدمه. وذلك لتأليب الطرف الثالث -وتمثله الجماعة الحاضرة أو المفترضة- عليه ودفعه إلى إنجاز عمل تأثير بالقول يمكّن من دحض أطروحة الخصم والقضاء عليه معا.

وفي هذا المقام يمكن أن يتحوّل أحد المتناظريْن شاهدا على الآخر. فعلى امتداد المسار الحجاجي في المناظرة يحذر كلّ واحد منهما الآخر ويخشى مناوراته ويتّقي شرّه لأنّه سيشهّر به في حال الانقطاع. فالطرف الثاني في الحوار أصبح يمثل حسب ما ذهب إليه فيون (١٩٩٢، ١٢٦) « قيمة كونية في عينيّ الأوّل لأنّه يعادل جميع الناس، وإذا لم يستطع أن يكون بمثابة الشاهد على خصمه خسر الرِّهان» في التشنيع بخصمه، فيفتكّ منه هذه السلطة في الإقرار برأيه وتثبيته مقابل الإطاحة برأي خصمه وبخسه.

ونتبيّن هذا بوضوح في المناظرات الامتحانيّة، حيث يُمتحن بعض الأعلام المنتمين إلى مذاهب دينية وتيّارات سياسية مختلفة عن السلطة السياسيّة-الدينية حتّى «يثبت إسلامهم بعد المناظرة والامتحان» على حدّ قول لأبي عثمان عند حديثه عن منكه الطبيب الهندي سبق أن أشرنا إليه، أو يعاقب على زيغه وضلالته. وقد بيّنت عبارة الشيخ الأوزاعي الشهيرة في نهاية مناظرته غيلان الدّمشقيّ: «هذا مُرتاب من أهل الزّيغ»، أنّ الكلام لم يعد موجّها إلى الخصم المحجوج والذي هو هنا غيلان الدّمشقيّ، وإنّما وجّه إلى الطّرف الثالث هشام بن عبد الملك ممثل السلطة السياسيّة، وأكّدت وظيفة مثل هذا الكلام الذي يكشف عن طبيعة العواطف والأهواء المراد تحقيقها في نفسيّة المخاطَب -هشام بن عبد الملك- سبيلا إلى حمله على تصديق معتقد أو إنجاز عمل، وهو ما يعرف في البلاغة القديمة بالباتوس[1]. فكان لقول الأوزاعيّ الموجّه إلى

(١) يتعلّق الأمر بوسيلة من وسائل التأثير والإقناع في الخطاب وتدور على ما يحرّكه المتكلّم في المخاطَب من انفعالات وعواطف، وقد حدّد ماير في مقدّمته لكتاب الخطابة (١٩٩٣، ٣٥) عددا من تلك العواطف بلغ أربع عشرة عاطفة منها الغضب والحلم، الكراهيّة والحذر، الحبّ والكره، نكران الجميل...لخ

الطّرف الثالث تأثير قويّ ظهر في طلب أصدره هشام بن عبد الملك وكانت له قوّة إنجازيّة لأنّ صاحبه يمثل السلطة السياسية: «فأمر بقطع يده ورجله». (أورد المناظرة محمد النويري (١٩٩٨، ٤٤١) عن ابن نباتة، «سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون»، (١٩٦٤، ٢٩١-٢٩٢)).

وبهذا يكون غيلان قد واجه في هذه المناظرة سلطتين متحالفتين: دينيّة وسياسيّة اشتركتا في الإطاحة به باللّسان قبل القضاء عليه بالسّنان.

ومن هذا الضرب مناظرات كثيرة أوردها الجاحظ والتوحيدي كانت تنتهي بفاجعة تترجم قوّة تأثير القول. منها مناظرة الحجّاج للخارجي والمعتصم للمعاند في خلق القرآن والمأمون للمرتدّ الخراساني وما نقله التوحيدي من مناظرات ابن عبّاد الكلاميّة والكثيرة في كتاب «أخلاق الوزيرين».

ولئن كانت الأسماء المرجعيّة تحيل على شخصيّات معيّنة في التاريخ فإنّنا نعتقد أنّ ما فيها من أعمال لغويّة مباشرة وغير مباشرة وما دلّت عليه من المعاني الخفيّة تجعلنا نرجّح أن يكون أبو عثمان الجاحظ هو المناظِر المحاكِم الممتحِن لخصومه في المذهب. ولم تكن تلك الأسماء سوى شخصيّات فنيّة يَعْبُرُ من خلالها إلى القارئ ليُوهمه بزيغ المذاهب الأخرى ويُثبِّتَ في نفسه مبادئ الاعتزال وأسسه الكلاميّة. فكانت مناظراته في نهاية المطاف طريقة لنشر المقالات الكلاميّة مثلما جاءت عند المعتزلة، والدّفاع عنها بتصوير شخصيّات بقدر ما تنشدّ إلى التاريخ تنغمس في الفنّ والأدب. ففي مثل هذه الشخصيّات وجهان وهما الحقيقة والتخييل، بقدر ما يختلفان يشتركان في إثارة المخاطَب. ويتداخلان بطريقة يرسم خطوطها السّارد لأنّه يقدّمها في صور مخصوصة ومن زاوية نظر محدّدة سواء في ما تعلّق بالهويّة والسّمات الفكرية والمذهبية والاتجاهات السياسيّة، أو في ما اتّصل بتوزيع الأدوار والتحكّم في سير الحوار بطريقة تجعل السلطة ممثلة في المعتصم أو المأمون أو ابن أبي دواد لسان حال الجاحظ وترجمان فكره وعقيدته. وفي مقابل ذلك تجعل الوزير ابن سعدان أو ابن الفرات أو أبا الوفاء المهندس ممثلين للسلطة السياسية وأبا سعيد السيرافي أو أبا سليمان المنطقي ممثلين للسلطة المعرفية لسان حال التوحيدي يسخر من المتكلّمين وطريقتهم في الجدل ويهجوهم من خلال عرض مناظراتهم وتضخيم عيوبهم والإكثار ممّا من شأنه أن يرسم صورة هازلة لوزير متكلّم أديب مناظِر

مثل ابن عبّاد أثبت التاريخ رجاحة عقله وشهرة أدبه. ولعلّ هذه الوحدة المقتبسة من إحدى المناظرات توضّح تلك الصّورة الأدبيّة المحكومة بطبيعة العلاقة العدائيّة بين التوحيدي وابن عبّاد وما ينشأ عنها من نوازع ذاتيّة ومواقف إيديولوجية.

«وقال /ابن عبّاد/ يوماً آخر لابن القطين أبي الحسن الفقيه المتكلّم: أيها الشيخ أنت على الحق؟

قال: نعم.

قال: واللهُ الحق؟

قال: نعم.

قال: فأنت على الله.

فقال القصار: الحمد لله على سرعة هذا الانقطاع، وسطوه هذا البرهان، وُلزوم هذا الحكم.

فلما خرج قلنا له: هلاّ فصلت أيها الشيخ وقد عرض بك، وتضاحك عند الإشارة إليك؟ فقال: وما مناقلتي رجلاً لو كان في المارستان مغلولاً لكنت لا آمن جانبه إذا كلّمته، فكيف وهو مطلق مطاع، ونعوذ بالله من مجنون قادر مُطاع، كما نعوذ به من عاقل ضعيفٍ معصي؛ ثم قال: وهذا الكلام من صاحبه سوء أدب، وضعف عقل، وجسارة نفس، واجتلاب مقت، وقلّة دين.»

فهل يمكن أن تمثل هذه المناظرة ابنَ عبّاد الوزير المشهور والأديب المترسّل المعروف؟ إنّ إطلالة على رسائل ابن عبّاد ومواضيعها وطريقته في التناظر وفي الكتابة الأدبيّة عامّة تجعلنا نستبعد ما ذهب إليه التوحيدي من تهجين للرجل وأدبه بطريقة تفقده «كلّ علامة دالّة على الهيبة والإجلال» -مثلما يقول برلمان(م م ٤١١)-، وعلى «التعظيم والتفضيل والإكرام والتبجيل» -مثلما يقول الجاحظ(البيان١/ ٩٠)-، وتؤكّد أنّ ما كُتب لا يعدو أن يكون تأديبا للخطاب السّجالي حسب عبارة ميشال مورا (*M. Maurat 1983, 13*) الذي يقول: «إنّ الهجاء والذمّ يتميّزان بأنّهما من ضروب تأديب الخطاب السّجالي في مجتمع معيّن». وقد أكّد ياقوت في ترجمة ابن عبّاد أنّ التوحيدي «أتى بما لم يُسمع من غيره».(م س، ١٠٥/٣). وهذا شأنه في عدد من المناظرات الكلاميّة التي حشرها في أدبه عامّة. ومن ذلك ما جاء في هذه الوحدة من مناظرة جرت بين ابن عبّاد وشابٍّ من بغداذ:

«وحدثنا ابن عباد يوماً قال:

ما قطعني إلا شاب ورد علينا أصبهان من بغداذ، فقصدني فأذنت له، وكان عليه مرقّعة، وفي رجله نعل طاق. فنظرتُ إلى حاجبي، فقال له وهو يصعد إليَّ: اخلع نعلك، قال: ولِم؟ ولعلّي أحتاج إليها بعد ساعة، فغلبني الضحك وقلتُ: أَتُراه يريد أن يصفعني بها». (أخلاق الوزيرَين، ص٥١)

في هذه الوحدة جعل التوحيدي بصفته ساردا خارجيّا يعابث خصمه ويتحكّم فيه فيُعطيه الكلمة ليصبح ساردا داخليا أو تخييليّا يذمّ نفسه بنفسه: «يستحقّ الصّفع بالنعل». وأصبح الخصم يتكلّم بلسان حال التوحيدي ذاته ويعبّر عن مواقفه وفي ذلك جانب من الهزل كبير.

إلى جانب هذه اللعبة السرديّة السّاخرة وظّف أبو حيّان لتثبيت هذا المعنى قرائن غير لفظيّة لإكمال عناصر الصّورة الهازلة كالإشارة إلى ما تسمّيه أروكيوني١٩٩٨)، ٨٨) «وجهة الجسم والنظرة»[1]، ويظهر في عبارتيْ: «فنظرتُ إلى حاجبي» «وهو يصعد إليَّ».

هذا الوضع القولي يتواتر في نماذج أخرى من المناظرات، ففي الوحدة الموالية يحدّد السّارد اتجاه النظرة في سياق تصوير هازل لخصمه:

«وجرى ليلةً حديث أبي سعيد السيرافي، وكان ابن عباد يتعصب له، ويقدّمه على أهل زمانه، ويزعم أنه حضر مجلسه، وأبان عن نفسه فيه، وصادف من أبي سعيد طود حلم وبحر علم.

فقال أبو موسى المعلّم: شيخ يعرف بالحسنكي: إلا أنه *[السيرافي]* لم يعمل في شرح كتاب سيبويه شيئاً.

فنظر إليه ابن عباد متنمّراً ولم يقل حرفاً. فعجبنا من ذلك. ثم إني توصّلت ببعض أصحابه حتى سأله عن حِلمه عن أبي موسى مع ذبّه عن أبي سعيد،

---

(1) "Orientation du corps et direction du regard " (orecchioni 1998, 88)

وممّا جاء في هذا الفصل قولها:

L1 peut très bien, tout en continuant à s'adresser prioritairement à L2, jeter sur L3 un regard furtif ou même prolongé pour vérifier qu'il écoute ou le prendre à témoin, ou pace qu'il est tout particulièrement question de lui dans l'énoncé. (ibid. 89)

فسأله فقال: والله لقد ملكني الغيظ على ذلك الجاهل حتى عزب عني رأيي، ولم أجد في الحال شيئاً يشفي غلتي منه، فصار ذلك سبباً لسكوتي عنه». (ص١١٥).

مثّل السيرافي في هذه الوحدة سلطة معرفيّة غائبة في مجلس ابن عبّاد، حاضرة في الحوار حضورا غير مباشر. ففي غياب السيرافي لا يجرؤ أحد على نقده أو الطعن فيه نظرا إلى تحالف السلطة السياسية ممثلة في صاحب المجلس معه، فكيف إذا كان حاضر المجلس. وإنّ موقف ابن عبّاد الذي صوّره السّارد من خلال وجهة الجسم والنظرة يؤكّد أنّ السلطة يمكن أن تؤثر في الخطاب ولو بالغياب أو الحضور غير المباشر.

وكذلك تظهر السلطة الدينيّة في خطاب المناظرات من خلال الشخصيّات التي تمثّلها والتي تنتمي إلى المؤسّسة الدينية كالعلماء والشيوخ. ولكنّها في الحقيقة لم تكن نافذة وفاعلة لو لم تناظر في ظلّ السلطة السياسيّة المتحالفة معها. منها تستمدّ نفوذها وفي مقابل ذلك تستمدّ السلطة السياسيّة شرعيّتها من الدينيّة.

غير أنّ السلطة الدينيّة يمكن أن تختزل في حضور نصوص دينيّة في الخطاب تكون بمثابة الحجة القامعة القاطعة. وهذا الأمر كثير في المناظرات التي كانت موضوع بحثنا هذا. فاستحضار النصوص الدينية هو بمثابة استحضار القائلين بها والقائمين عليها. ويهدف المحاجّ من خلال الاستناد إليها إلى قطع خصمه وإجباره على الصّمت والسكوت.

وقد رأينا كيف آل الاحتجاج على حجّة دينيّة إلى التهديد والتعنيف في المناظرة بين آدم وموسى التي نسبت إلى الرّسول. فشخص الرسول غائب في مجلس الرّشيد ولكنّه كان حاضرا من خلال الخبر المأثور عنه. والحوار الذي دار بين الجماعة في مجلس الرشيد يكشف عن مدى حضور شخصيّة الرّسول في نفوس الجماعة باعتبارها تمثل السلطة الدينية والحجة القاطعة.

وقد تتحوّل بعض المقالات الاعتزاليّة هي الأخرى سلطة دينيّة لها تأثير قويّ وحاسم في النتيجة التي تؤول إليها العملية الحجاجيّة. وهي تحيل على قائليها وممثليها أي على أصحاب المنازل العُلى في المؤسّسة السياسيّة المتحالفة معهم.

فإذا كان من المحتمل والمقبول عند جماعة المسلمين أن يُصدر الرشيد أمرا

انفعاليًا بضرب عنق المحتجّ على ما جاء في خبر موسى وآدم المرويّ عن الرسول فإنّ الأمر يصبح مثيرا للخيال حين يُصدر خالد بن عبد الله القسريّ فعلا إنجازيًا صريحا شبيها بصيغ العقود بذبح الجعد بن درهم (١٢٠هـ) أسفل المنبر صبيحة عيد الأضحى لقوله بخلق القرآن، إذ لا تبرّره حجج قويّة تساعد على قبول إنجاز هذا الفعل من السلطة السياسيّة-الدّينيّة.

وفي «رسالة السقيفة» يستحضر أبو حيّان التوحيدي شخصيّات دينية شهيرة ليخوض على ألسنتهم في مسألة الإمامة من جديد وفي الفتنة الكبرى وما نشأ عنها من خلاف بين عليّ ومعاوية.

3.I السلطة المعرفيّة

يمثلها كلّ الجماعة الحاضرة في المجلس إلى جانب رجل السياسة. وتضمّ هذه الجماعة التي كثيرا ما تحدّث عنها الجاحظ والتوحيدي علماءَ العصر في مجالات معرفية متنوعة كالفلسفة والمنطق والحساب والبلاغة والنحو وغير ذلك ممّا يَرِدُ ذكرُه عادة في الفقرات الممهّدة للحوار والمحدّدة لمقامه الخارجيّ.

لقد تواترت في مدوّنة المناظرات عدّة مصطلحات تعبّر عن هذا الطرف الثالث الحاضر في المناظرة ومنها «النظّارة» والحضور والجماعة والأعلام وأهل المجلس وغيرها. ولئن ارتبط المصطلح الأوّل منها بالجاحظ والمناظرات الكلاميّة، فإنّ البقيّة تواترت في أدب الجاحظ والتوحيدي معا.

وتدلّ صيغة المبالغة في كلمة «نظّارة» على كثرة حضور المناظرات، وفيها إحالة غير مباشرة على انتشار حدث التناظر في العصر العبّاسي الأوّل مثلما سبقت الإشارة إلى ذلك. «فالمناظرات والمحاورات لغة العصر الفكرية فدائما مناظرات ومجادلات في كلّ مكان وفي كلّ موضوع علمي أو فلسفي أو أدبي» (شوقي ضيف، العصر العباسي الثاني ١٩٧٣، ص٥٣٩).

وقد يذكر ناقل المناظرة أسماء الجماعة الحاضرة فيحيل على شخصيّات تمثل أعلاما في الثقافة العربية الإسلامية القديمة مثل الكندي وسهل بن هارون وعيسى الرمّاني وابن جنّي وأبي سعيد السيرافي وغيرهم. وكلّ ذلك في إطار إضفاء الواقعيّة على حدث التناظر، والإحالة على المرجع والمقام التاريخي الذي هو في عداد المعدوم لولا بعض المؤشرات والعلامات النصيّة.

ومن الجماعة ناقل المناظرة، راويا أو ساردا. فالسّارد نفسه يمثّل في المناظرات طرفا ثالثا. وقد يتعدّد بتعدّد مستويات السّرد كما في المناظرة بين السيرافي ومتّى وقد سبق أن وضّحنا ذلك في جدول سابق. وهو يتماهى مع الرّاوي والكاتب، فإذا الجاحظ والتوحيدي ناقلان للمناظرة يصوغانها صياغة أدبيّة تتميّز بطابع مخصوص وأسلوب متفرّد رأينا كثيرا من خصائصه في الباب الثاني من البحث عند دراسة بلاغتيّ المفاضلة والمساءلة. ويظهر دورهما أيضا في توزيع الأدوار على المتناظرين والتصرّف في الأقوال بالزيادة والنقصان. أمّا الزيادة فتصاحب أقوال المحاجّ الذي يدافع عن أطروحته بحجج كثيرة قد تبلغ حدّ الإشباع أحيانا، ومثال ذلك المناظرة التي دوّنها الجاحظ في «كتاب الحيوان» والتي جرت بين النظّام ومعبد في الموازنة بين الكلب والديك فقد حشر فيها أبو عثمان شواهد أدبية ودينية كثيرة جدًّا.

وأمّا النقصان فيصاحب أقوال الخصم المحجوج كي يؤول إلى الانقطاع وتكون عادة في المناظرات الامتحانيّة وقد قدّمنا منها نماذج في ما سبق من البحث.

ومن الوظائف التي يضطلع بها السّارد التعليق على بعض الحجج والردّ عليها بما يقابلها من أشعار وأخبار وأمثال. وقد ظهر ذلك جليّا في مناظرات أصحاب الحيوانات التي ألّفها الجاحظ في «كتاب الحيوان». ففيها كمّ هائل من الحجج التي تجعل جريانها في حيّز زمني محدّد يقتضيه فعل التناظر أمرا مستحيلا ويرجّح طبيعتها الأدبيّة واندراجها في المحتمل على كونها حدثا شفويّا حقيقيّا.

وقد يعمد السّارد كذلك إلى تقويم السّجال الدائر بين المتناظرين ومناصرة أحدهما على الآخر مثلما فعل الجاحظ حين ناصر المعتصم على المعاند وناصر المأمون على المرتدّ الخراساني وناصر المتكلّمين كإبراهيم النظام على خصومهم من الزرادشتيّين والشعوبيّين. وكذلك فعل التوحيدي حين ناصر السيرافي على متّى.

وقد تنقسم الجماعة الحاضرة فريقيْن ينحاز كلّ فريق منهما إلى جانب طرف من المتنازعيْن، قال التوحيدي في معرض ردّه على ابن يعيش: «وللذي قاله [ابن يعيش] وادّعاه، وقصده وانتحاه، وجه واضح وحجة ظاهرة؛ وللذي قاله

أصحابنا -أعني مخالفيه- وجهٌ أيضاً وتأويل، وللقولَيْن أنصار وحماة، وحفظة ورعاة» (الإمتاع، ١/١٠٥)

وتكون الجماعة بمثابة الشاهد الذي يمكن له أن يتدخّل أحيانا في بعض المواقف. وتجلّى ذلك في المناظرة بين آدم وموسى التي رُويت للرّشيد في مجلسه ونقلها التوحيدي مستندا إلى بعض أحاديث الرسول ﷺ، قال: «جرى هذا الحديث في مجلس الرشيد، أعني قوله: فحجّ آدم موسى، فقال رجل من ولد المنصور كان شاهد المجلس: وأين التقيا حتى تحاجّا؟ فسمعها الرشيد فقال: كلمة زنديق، أتتلقى حديثَ رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل هذا؟! اضربوا عنقه؛ فما زال الشهود يضرعون إليه سائلين العفو عنه حتى كفّ». (البصائر والذخائر، ١/٣١)

فهذا الرجل من ولد المنصور، المحتجّ على خرق التسلسل الطبيعي للزمن واجتماع ما لا يجتمع إلا في المتصوّر الغيبي أو الخيالي(١) يمثل طرفا ثالثا في المناظرة يعلّق عليها برأي أدرجه الخليفة في الطعون في السُنّة هذه المرّة. ذلك أنّه لم يقدّر المقام حقّ قدره، ولم يكيّف سؤاله بما يستجيب للوازع المذهبي والإيديولوجي للخليفة، فكان له تأثير سلبيّ على من في المجلس وكاد يلقى حتفه.

وفي كتاب «المقابسات» تحدّث أبو حيّان كثيرا عن أبي سليمان المنطقي ويحيى بن عدي وغيرهما من علماء عصره ومتفلسفيه باعتبارهم رمزا للسلطة المعرفيّة تشتدّ الحاجة إليهم عند تدارس بعض المسائل. ورسم لهم صورة مثاليّة في عدد من المقابسات تقوم على تعظيم دورهم المعرفي وتأكيد الحاجة إلى الاقتباس من دروسهم ومذاكراتهم. وقد وضّح ذلك في المقابسة ١٩ مثلا فقال:

«فقلنا له [أبو سليمان المنطقي]: لا ندري فإنّها لمسألة.

فقال: فكّروا.

فعدنا له وقلنا: إنّا قد بلحنا فلو مننت بالبيان ونشطت لنشر الفائدة كان ذلك محسوبا في بيض أياديك وغرر فضائلك [...]

فقال له البخاري وكان من تلامذته: ما أشكرنا لك على هذه الصّلات

---

(١) نذكر على سبيل المثال جمع أبي العلاء المعريّ في «رسالة الغفران» بين شخصيّات أدبيّة ودينيّة وجدت في أزمنة متباعدة.

السنيّة وما أحمدنا لله تعالى على ما يهب لنا بك من هذه الفوائد الدّائمة.» (ص١٠٢)

فأبو سليمان المنطقي صاحب الفضل المعرفي، صانع البيان، وواهب الفوائد. وكلّ هذا يساهم في صنع صورة تبدو كالقالب والنمط[1] الذي يحاول الأديب ترسيخه في أذهان المتقبّلين مثلما رسّخ صورا متنوّعة لذوات المتناظرين.

لذلك تتّخذ أقوالهم حججا في دعم أطروحات يتبنّاها السّارد وتتعلّق بعدد من المسائل سامر بها التوحيدي الوزير ابن سعدان، وتواترت في مؤلفاته الأخرى «كالإمتاع والمؤانسة» و«البصائر والذخائر» وغيرهما حتى أصبحت هذه المواضيع مكوّنا ثابتا من مكوّنات أدب التوحيدي. ومن هذه المسائل الشريعة والفلسفة والعقل والرّوح والنظم والنثر والبلاغة والحساب واللغة والمنطق وغير ذلك ممّا سبقت الإشارة إليه.

والحاصل أنّ الطّرف الثالث متنوّع في المناظرات حاضر حضورا عينيّا أو من خلال أقواله تارة وحضورا غير مباشر تارة أخرى يمكن أن يتجلّى في الحوار بين المتناظرين. وقد كان الخطاب التناظريّ محكوما بما يحيط به من سلطات تتحكّم فيه وتؤثر في كثير من مكوّناته اللّغويّة والمقاميّة. ويمثل هذه السّلط رجالٌ ومؤسّسات شديدة التنوّع. لها حضور مباشر أو غير مباشر. فمثلما مثّل الخليفة والوزير سلطة سياسية لها قويّ الأثر في توجيه الخطاب وترجيح طرف من أطرافه على آخر كان الفلاسفة والمناطقة والكتّاب يمثلون السلطة المعرفية التي تثبّت رؤى ومواقف معيّنة وكان علماء الدين وشيوخه يمثلون السلطة الدينية المتحالفة عادة مع السياسية ويعملون على إقصاء مخالفيهم وخصومهم.

ولم تكن هذه السلط تحضر من خلال شخصيات حقيقية فقط بل لها حضور غير مباشر من خلال مأثور أقوالهم وأمثالهم بل وأشعارهم وأخبارهم

---

(١) يمكن أن نشير إلى ما تسمّيه «أموسي٢٠٠٦، ٧٣» -عند حديثها عن الإيتوس الخيالي- الأنماط الجاهزة في عصر من العصور والذي هو على صلة بالنّماذج الثّقافيّة التّراثيّة ويشكّل خيالا اجتماعيّا. فلا بدّ -في نظرها- من معرفة الصّور في مجتمع ما، ومعرفة الصّورة العامّة للشّخصيّة مثلما تروج في ذلك المجتمع.

التي تتحوّل حججا غير قابلة للمراجعة والتحقيق والتحكيك، فتؤدّي وظيفة القطع والقمع معا.

والأهمّ من كلّ هذا -في ما نرى- هو موقع ناقل المناظرة ومدوّنها من الحوار، ودوره في إنطاق المتحاورين بما يتلاءم مع مجموع من السّلط التي تضفي على الكلام المشروعيّة وتهيئ الحاضرين لقبول الأطروحات المدافع عنها في العمليّة الحجاجيّة وذلك في إطار خطّة تعليميّة ترنو إلى نشر تلك المقالات المذهبية أو الكلاميّة (الاعتزالية مثلا) أو المعرفية (كترجيح النظم على النثر أو البلاغة على الحساب أو غير ذلك) بين الناس بتوظيف «أدب الحجاج» عامّة وفنّ المناظرات باعتباره من أبرز فنونه وأكثرها انتشارا في مدوّنة هذا البحث.

ولذلك فإنّ هذا الطّرف الثالث كان يحضر بطريقة صريحة أو ضمنيّة.

II. الطّرف الثالث وأشكال حضوره في المناظرات

يحضر الطّرف الثالث في المناظرات بصورتيْن ترتبطان بمقاميْن مختلفيْن: الأوّل مقام الحضور الصريح في المجلس وفي النصّ، يراقب الحوار بين المتناظرين ويقوّمه ويُصدر حكمه عليه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. والثاني مقام الغياب في المجلس والحضور في الحوار ولكن هذه المرّة من خلال العلامات اللفظية وغير اللفظية.

1.II الحضور الصّريح

تحيلنا مدوّنة المناظرات على أشكال عديدة يحضر من خلالهما الطّرف الثالث في الحوار. فقد يكون صاحبَ المجلس خليفة أو وزيرا، يقترح موضوع المناظرة ويحدّد هدفها ويساهم في توجيه الحوار وجهة محكومة في العادة بنوازع مذهبيّة أو سياسيّة أو إيديولوجية.

وقد رأينا سابقا أنّ «المجلس» لا يحيل على المكان الذي تجري فيه المناظرة فحسب، وإنّما يحيل أيضا على صاحبه وما يقيمه من علاقات مع الحاضرين فيه. وهو عادة خليفة أو وزير أو أمير، يعقد مجلسه في البلاط وخارجه، ويكون سببا في عقد المناظرة بالطّلب الصريح، فتأتي الأوامر ذات قوّة إنجازيّة ومثال ذلك الطّلب المتواتر في بدايات رسائل الجاحظ والمنسوب إلى شخصيّات ذات

سلطة سياسية أو دينية أو معرفيّة تطلب منه أن يردّ على خصم من الخصوم. ففي عدد كبير من رسائل الجاحظ يتدخّل الطرف الثالث طالبا من أبي عثمان الثأر للمنقطع المهزوم في مناظرة سابقة مثلما فعل التركيّ الذي استنصر الجاحظ على الخراساني فألّف له رسالة «مناقب الترك». فأصبح أبو عثمان وهو الطرف الثالث مناصرا التركيّ وطرفا لاحقا في مناظرة سابقة اختلف فيها المقام زمانا ومكانا وسياقا.

وألّف أيضا رسالة في مفاخر السّودان استجابة لهذا الذي خاطبه قائلا: «ذكرتَ أنّكَ أحببتَ أن أكتب لك مفاخر السّودان» (١٧٧/١). وقال في رسالته «خلق القرآن»: «فكتبتُ لك كتابا أجهدتُ فيه نفسي...» (ن١٨٧/٣). فالطرف الثالث أضحى بمثابة المنتدَب للدّفاع والتأليف في أدب التناظر، وتمثل تلك السلطة الآمرة الحافز على ذلك والمشجعة عليه في المقامَيْن الشفوي والمكتوب.

ومثال ذلك أيضا طلب الوزير ابن الفرات من علماء البلاط الحاضرين في المجلس أن ينتدبوا واحدا منهم لمناظرة متّى بن يونس في حديث المنطق.

ولكن يمكن أن يحضر الطرف الثالث حضورا شرفيّا، مثلما هو الشأن في عدد من المناظرات التي نقلها الجاحظ. ومن أمثلتها مناظرات أحمد بن أبي دواد للمعاندين وللمرتدّين «في حضرة المعتصم»، فلماذا اختار أحمد بن أبي دواد أن يُناظر خصومه بحضور الخليفة؟

إنّ حضور الخليفة المعتصم أو الوزير ابن الفرات يمثل حجة السّلطة، ويمكّن المناظر من منزلة أعلى من خصمه، فيفتكّ المبادرة ويناظر من موقع المنتصر قبل الانتصار أو بعبارة الجاحظ من موقع «الثقة بالفلج» (رسائل٣٤٩/٣). إنّهما رمز السلطة السياسيّة، وهي سلطة ماديّة تقع خارج الخطاب، ولكنها فاعلة فيه. فقول الخليفة أو الوزير نافذ بل هو حجّة في حدّ ذاته. وتنشأ هذه السلطة من عدم التوازن بين الطرفين الذي أحدثه وجود رجل السياسة في المحفل التناظري. وهذا المكان ذاته (البلاط / بين السماطين) له دور كبير في تفعيل هذه السلطة. فهو فضاء سياسي «يستمدّ منه أحد المتناظرين قدرته على إنجاز العمل القولي». (الشهري ٢٠٠٤، ٢٢٢) وابن أبي دواد أو ابن الفرات يستمدّان السلطة من المؤسّسة التي ينتميان إليها، وهي الوزارة.

وهذه السلطة تقيم الحدّ على الخارجين على المذهب والملّة، أو الطاعنين في

العرب لغة وثقافة، وتجعل للقول قوّة تأثير فاعلة في تغيير العالم الخارجي. وبهذه السلطة يفتكّ أحمد بن أبي دواد في المناظرة الأولى المبادرة، ويتخذ القرار ويعلن النتيجة. فحضور الخليفة ينزّله منزلة أعلى من التي كان يكون عليها في غيابه، وينزل خصمه منزلة أقلّ من التي كان يكون عليها في غياب الخليفة. وكذلك السيرافي في الثانية يستند إلى اختيار الوزير ابن الفرات له ليُناظر متى بن يونس فيستمدّ من هذا الاختيار والتفويض سلطة تخوّل له المنزلة التي كانت لابن أبي دواد ذاتها.

وهكذا «تلعب السلطة دورا مهما في إنتاج الخطاب وتأويله كما أنّها تمنحه قوّته الإنجازيّة» (نفسه، ص٢٢٠).

وقد يجمع الوزير للمناظرة شعراء وأدباء وعلماء لغة أو فقه أو غير ذلك ممّن كان من روّاد بلاطه، ويأمر بحضور الجماعة من حاشيته فيكتمل الشكل الاحتفالي لحدث التناظر. فهذا أبو حيّان ينقل في عدد من مؤلفاته صورا من ذلك، ويصف بدقة الجماعة الحاضرة في مجلس ابن عبّاد، مثلما نجد في الأمثلة الموالية:

* «وحضرتُ المجلس يوماً آخر مع أبي سعيد وقد غص بأعلام الدنيا وبنود الآفاق فجرى حديث أبي إسحاق الصابي...» (أخلاق الوزيرين، ١٢٠).
* «انعقد المجلس في جمادى الآخرة سنة أربع وستين وثلاثمائة، وغصّ بأهله، فرأيت العامري وقد انتدب فسأل أبا سعيد السيرافي فقال: ما طبيعة الباء من بسم الله الرحمن الرحيم؟ فعجب الناس من هذه المطالبة...» (نفسه، ١١٨).

إنّ الطّرف الثالث في هذين الشاهديْن متنوّع: يمثله الوزير صاحب المجلس أوّلا والجماعة الحاضرة ثانيا وأبو حيّان التوحيدي نفسه ثالثا، هذا الذي رأيناه واحدا من المتناظريْن في مناظرات سابقة كالتي دارت بينه وبين ابن عبيد الكاتب في المفاضلة بين البلاغة والحساب. وهو في هذا الشاهد واحد من النظارة أو الجماعة الحاضرة. فمواقعُه تختلف من مناظرة إلى أخرى. وباختلاف المواقع تختلف الوظائف. وقد وقع التعبير عن الجماعة الحاضرة بعبارات مختلفة منها «الناس، أهل المجلس، أعلام الدنيا، بنود الآفاق»، وهم بذلك يمثلون الخاصّة المثقفة من المجتمع، ويتمتعون بالكفاءات التي يتمتع بها المتناظران ذاتها، وذاك ما

يمكّنهم من التقويم والمراجعة إن لزم الأمر، وهم بتلك الكفاءات الشهود على حدث التناظر وما يؤول إليه من نتيجة، بل هم سلطة معنويّة هذه المرّة يستحضرها المتناظران باستمرار أثناء إنتاج الخطاب.

ويوفر صاحب المجلس مستلزمات المناظرة الماديّة والمعنويّة، فقد جاء عن النعمان عند إرساله وفد العرب ليناظرهم كسرى أنّه «دعا لهم بما في خزائنه من طرائف حلل الملوك، كلّ رجل منهم حلّة، وعمّمه بعمامة وختمه بياقوتة وأمر لكلّ رجل منهم بنجيبة مهريّة وفرس نجيّة» (أورده الزيدي م س ص١٧٠، نقلا عن الألوسي في بلوغ الأرب ١/١٥٢).

ولا تستقيم المناظرة «مع الجوع والعطش» أيضا حتى لا يكون للمغلوب حجة على الغالب. فهذا ابن عبّاد يَعِدُ مناظِرَه -وهو شابٌ من أهل سمرقند زعم أنه يُعرف بأبي واقد الكَرابيسي- خيرًا قبل المناظرة: «فقال له: يا أخ انبسط واستأنس وتكلّم؛ فلك منّا جانب وَطِيٌّ ومشرب رَوِيٌّ، ولن ترَى إلا الخير» (أخلاق الوزيرين، ص٥١). وقد سبق أن لاحظنا أنّ الأمر والوعد يساهمان في بعث الطمأنينة في المناظر الخصم قبل الشروع في مهاجمته بأسئلة التحقيق مثلما تقتضي ما يسمّيه الشهري (٢٠٠٤، ٢٦٢) استرتيجيّة التضامن التي تُستثمر في التحقيقات لإراحة المتهم وتطمينه [كذا] وزرع الثقة في نفسه، ممّا ينعكس أثره إيجابيّا على نتيجة التحقيق». هذا الأمر لم يتحقق في هذه المناظرة في الحقيقة نظرا إلى التجاء المتهم إلى مبدأ الخذلان وخرقه لكلّ قوانين الخطاب ومبادئه ومن أهمّها التعاون الذي رأيناه مع غرايس والتأدّب الذي وضعته لاكوف. فبقدر ما أظهر الوزير في خطابه تنازلا تدريجيّا عن سلطته ودرجته العليا لإظهار التودّد والتضامن مع مخاطبه (يا أخي / انبسط / واستأنس / تكلّم/ الوعد) أظهر المخاطَب فظاظة وغلظة كان لهما دور كبير في خذلان المتكلّم وإراقة ماء وجهه.

إنّ هذه العناصر المقاميّة كلّها تؤكد الشكل الاحتفالي لحدث التناظر من ناحية وطبيعة العلاقة بين المتناظرين والطرف الثالث الممثل هنا للسلطة السياسية من ناحية أخرى.

ويوجّه صاحب المجلس الحوار ويقترح المواضيع ويحدّد الأهداف. وتبدو المواضيع العقائديّة كمسألة خلق القرآن وصفات الله أكثر المواضيع التي يقترحها

الخليفة أو وزراؤه على خصومهم في المناظرات الكلاميّة ومع النظّار المتكلّم، في حين أنّ المفاضلة بين العلوم والمواضيع الفلسفية هي المواضيع المقترحة في مناظرات الأدباء المتفلسفين.

ويمكن لهذا الطرف الثالث أن يتدخل في الحوار، فيقطع أحد المتناظرين ويبدي رأيا أو حكما لفائدة واحد منهما. وقد يعيد مَن خرج عن آداب التناظر إلى السّنن المألوفة في مثل هذا المحفل بخطاب صريح أو مجازيّ. ولنا مثال على ذلك في ما رواه التوحيدي من مناظرة موسى وآدم في بعض أحاديث الرسول ﷺ: «جرى هذا الحديث في مجلس الرشيد، أعني قوله: فحجّ آدم موسى، فقال رجل من ولد المنصور كان شاهد المجلس: وأين التقيا حتى تحاجّا؟ فسمعها الرشيد فقال: كلمة زنديق، أتتلقى حديثَ رسول الله ﷺ بمثل هذا؟! اضربوا عنقه؛ فما زال الشهود يضرعون إليه سائلين العفو عنه حتى كفّ». (البصائر والذخائر، ٣١/١)

يبرز هذا المقطع من المناظرة المقام الخارجي المعطى الذي جرى فيه ذكر المناظرة للاعتبار والموعظة، ومن عناصره البارزة الخليفة هارون الرشيد باعتباره بطلا قصصيّا في الخبر وطرفا ثالثا في الحوار وسلطة قادرة على إنجاز الفعل: «اضربوا عنقه». وقد كان تدخلّه قويّ الأثر في المجلس ممّا يؤكّد تأثير السلطة في الخطاب: «ولولا أنّ المتكلّم [خليفة المسلمين] لأخفق لغويّا وباء فعله اللغوي [اضربوا عنقه] بالفشل لأنه قد يثير السخريّة لو خرج من غير الخليفة. وهذا يتيح للمخاطَب فرصة التفكّه والتندّر به» (الشهري، ص٢٣٢).

إنّ السلطة في هذا المجلس مثلت الرقيب الذي يخرج من صمته متى شعر بالتهديد السياسي أو العقدي. ويؤكد تصرّف الرشيد ممثل السلطة دور الطرف الثالث في تكييف الخطاب بما يستجيب للسائد السياسي والإيديولوجي.

ولئن كان سؤال الطعن والإلحاد ممكنا في مجالس الأدباء المتفلسفة كمجلس المنطقي ويحيى بن عدي وقد رأينا نماذج من ذلك عند دراسة بلاغة المساءلة، فإنّه يصبح غير مناسب للمقام في مجلس الرشيد ومَن ماثله في السلطة السياسية. هو سؤال غير مناسب على الأقلّ بصيغته الشرسة تلك وما تضمره من سخريّة واستهزاء خرقا مبدأ التعاون وقواعد التأدّب المفترضة في مثل هذه المحادثات بين الحاضرين في مقام الوعظ والاعتبار.

وكثيرا ما يحضر الطرف الثالث - السّلطة باعتباره واحدا من المتناظرين «المتنازعين» فيصبح في هذه الحال خصما وحَكَما في آن واحد خصوصا وأنّ «من شروط الحَكَم أن يكون من الأعيان، ملِكا أو شاعرا أو حكيما» (الزّيدي ٢٠٠٠، ١٦٨). وينطبق هذا على مناظرات الحجّاج والخوارج، أو المأمون والزنديق أبي عليّ ومناظرات ابن عبّاد مع خصومه في المسائل الكلاميّة. فيناظر من موقع السلطة الرّادعة لخصومها في الفكر والعقيدة قبل الموقف السياسي وإن كانا لا ينفصلان. فهذا المأمون يخاطب مناظره وخصمه رادعا زاجرا: «فإن قتلناك قتلناك بحُكم الشريعة أو ترجع أنت إلى الثقة والاستبصار» (البيان ٣/٣٧٥). فتركيب الشرط وإن كان في الظاهر خبرا تلازميّا وتقريرا مثبتا فإنّه في حقيقة الأمر بمثابة العمل الإنجازي الشبيه بصيغ العقود في دلالته على الوعيد والترهيب من خلال التبشير بالقتل قبل الشروع في التناظر.

وكثيرا ما يكون هذا الوضع في المناظرات الامتحانية، فيشي الخطاب بحضور الجماعة تلك المحاكمات وكأنهم يشهدون انقطاع الخصم فيكونون طرفا في المناظرة-القضيّة. ويتحدّث المناظِر-السّلطة بضمير المتكلّم الجمع «نحن» فيورّط الجماعة في هذا الامتحان ويجعلها طرفا يستمدّ منها مشروعيّة إعمال السنان لإخراس اللّسان.

أمّا إذا لم يكن طرفا في الحوار فإنّه يتدخّل أحيانا لتأييد طرف على آخر، «قال ابن الفرات لأبي سعيد: تمّمْ لنا كلامك في شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرةً لأهل المجلس، والتبكيت عاملاً في نفس أبي بشر. فقال: ما أكره من إيضاح الجواب عن هذه المسألة إلا ملَلَ الوزير، فإنّ الكلام إذا طال ملّ. فقال ابن الفرات: ما رغبت في سماع كلامك وبيني وبين الملل علاقة؛ فأما الجماعة فحرصها على ذلك ظاهر». فمن الواضح أنّ الوزير يتكلّم باسم الجماعة ليُعبّر عن رغباته ويحقق أهدافه من المناظرة. فمَن أدراه أنّ الجماعة لم يصبها الملل؟ إنّه يمارس سلطته على الجماعة فيرسم لها الصورة التي يتخيّلها انطلاقا من واجب الطاعة والمجاملة. ولئن جاء كلام السيرافي يراعي مقام المجلس فيختصر الكلام ويوجزه لإدراكه خصوصية المقام الذي جرت فيه المناظرة، فإنّ اقتراح الوزير يحوّل المقام من التناظر في قضايا لغوية إلى تدارسها، فهو يطلب البيان والتبيين والشرح والتوضيح، ممّا هو من خصائص مجالس المذاكرة والمدارسة.

* «فقال ابن الفرات: ما بعد هذا البيان مزيد، ولقد جلّ علم النحو عندي بهذا الاعتبار وهذا الإسفار». (الإمتاع ١/١٢٠)
* «وقال الوزير ابن الفرات: عينُ الله عليك أيّها الشيخ، فقد ندّيتَ أكباداً وأقررت عيوناً، وبيّضت وجوهاً، وحُكت طرازاً لا يبليه الزمان، ولا يتطرق إليه الحدثان». (نفسه، ١/١٢٨)

يعبّر هذان التدخلان للطرف الثالث عمّا حققته المناظرة من أهداف وغايات كان قد رسمها هو بنفسه لنفسه منذ البداية ولا شأن للجماعة بها.

وكثيرا ما يحيل الحوار على مراعاة هذا الطرف وتوجيه الخطاب إليه بطريقة صريحة أو ضمنية، وقد وضّح السيرافي في اعتذاره للوزير ابن الفرات خصوصية هذا المقام الجديد فقال: «اعذر أيها الوزير، فإن العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في هذا المجلس على الأسماع المصيخة والعيون المحدقة والعقول الحادّة والألباب الناقدة؛ لأن هذا يستصحب الهيبة، والهيبة مكسرة، ويجتلب الحياء، والحياء مغلبة؛ وليس البراز في معركة خاصة كالمصاع في بقعة عامة». فالجماعة تمثل الرّقيب المقوّم لما يجري، والحَكم المحدّد للغالب والمغلوب، وتدلّ «البقعة العامّة» على كثرة العدد وإطلاقيّة الحُكم الصّادر عنها. والمهمّ أنّ وصف السيرافي يوضّح صورة الطرف الثالث في ذهن المتناظريْن ووظائفه، أكثر ممّا يحدّد صورته المرجعيّة. فقد لا يكون الحاضرون على الوضع الذي رسمه السيرافي لهم من تيقظ وإصغاء وتربّص بالمتحاورين، لكنه يحدّد الصورة المفترضة انطلاقا من الوظيفة التي يضطلعون بها وهي التشهير بمَن غُلب وانقطع، والثناء على مَن فلج وانتصر.

وفي الحوار ما يشير إلى هذا الأمر: «وقلتُ لعلي بن عيسى: أمَا كان أبو علي الفسوي النحوي حاضرَ المجلس؟ قال: لا، كان غائباً، وحُدّث بما كان، فكان يكتم الحسد لأبي سعيد على ما فاز به من هذا الخبر المشهور، والثناء المذكور.» (نفسه، ١/١٢٩)

فمِنْ شأن الجماعة أن تروي المناظرة وتتناقل أحداثها، في مقامات أخرى غير التي جرت فيها، وهذا ما يأخذه المتحاوران بعين الاعتبار ويتجلّى في خطابهما في عدد من المستويات. لكن لماذا استحضر أبو حيّان التوحيدي أباعليّ الفسوي النحوي؟ وهل كان يمكن أن يكون أكثر براعة من السيرافي في الردّ على

متّى؟ ألا يُخفي السؤال عنه رغبة مضمرة عند أبي حيّان في القيام مقام أبي سعيد، وحسرة على ضياع فرصة إظهار الكفاءة أمام الطرف الثالث المتنوع والكثيف؟ أفلا يكون ضياع الفرصة في بلاط ابن الفرات دافعا لإنشاء فرصة جديدة أمام وزير جديد هو ابن سعدان في إطار المسامرة الأدبيّة؟

إنّ سؤال التوحيدي عن أبي عليّ الفسوي النحوي يخوّل لنا الحديث عن الطرف الثالث غائبا في المحفل (المجلس) حاضرا في النصّ.

2.II الحضور الضمني

نجد في المناظرات قرائن كثيرة ومؤشرات عديدة على حضور الطرف الثالث في الحوار وإن لم يكن شاهد المجلس. ولعلّ من أبرزها بعض الأساليب اللغويّة كصيغ الإنشاء وتحديدا أساليب الطلب الموجّهة إلى المخاطَب ومن أبرزها الأمر المتبوع بالدّعاء. وهو على ضربيْن: تعليميّ يتردّد في رسائل الجاحظ على وجه الخصوص كقوله: «تفهّم -فهّمك الله- ما أنا واصفه لك ومورده عليك... اعلم...» (رسائل٣/٢٨٩)، فالأمر والدّعاء يحيلان إلى جانب ضمير المخاطب «أنتَ» على طرف ثالث يخاطبه السارد باعتباره مناظِرا يردّ على الخصوم. وهو في العادة صديق أو وزيرٌ (كابن أبي دواد بالنسبة إلى الجاحظ وأبي الوفاء المهندس بالنسبة إلى التوحيدي) يطلبان نقل مناظرة أو الردّ على مقالة قوم من الخصوم في المذهب أو الدّين، ويحدّدان دورا جديدا متواترا في المناظرات. إذ يصبح هذا الطرف مقاما جديدا ومناسبة للتأليف، منه يستمدّ الجاحظ مشروعيّة الردّ على الخصوم ومناظرتهم، ويكون ذلك في المناظرات المدوّنة على وجه الخصوص. فكلّ مناظرات الجاحظ قد أسندت إلى طرف ثالث، أو أُلّفت بإيعاز منه. ويصرّح بذلك تارة في مطلع الرسالة أو في مواضع أخرى منها، وكأنه يذكّر بين الوحدة والأخرى بأنّه يكتب الردّ والطرفُ الثالث نُصُبَ عينيه وبين ظهرانيه.

ففي بداية «البيان والتبيين» يفاجئنا الجاحظ بعد عدد من الصفحات بصيغة أمر تعليمية عقبها دعاء يتوجه به إلى طرف ثالث مجهول لم يُشِرْ إليه في خطبة الكتاب مثلما في جلّ الرسائل فيقول: «وليس -حفظك الله- مضارّ سلاطة اللسان عند المنازعة... بأعظم ممّا يحدث عن العيّ من اختلال الحجة...

ثمّ اعلم -أبقاك الله- أنّ صاحب التشديق ... أعذر من عيي يتكلف الخطابة». (١٣/١) وتنتشر هذه الصيغة في مواضع عدّة من الكتاب كالانتقال من جزء إلى آخر. فمع بداية الجزء الثاني يرد الدعاء مرّة أخرى: «أرَدنا -أبقاك الله- أن نبتدئ صدر هذا الجزء بالردّ على الشعوبيّة في طعنهم على خطباء العرب»، ثمّ يليه الأمر: «ثمّ اعلم بعد ذلك أنّ جميع خطب العرب [...] على ضربيْن» (٧/٢). وفي الجزء الثالث يفاجئنا بعد الصفحات الأولى بمخاطبة هذا الطرف الثالث دعاءً وأمرًا فيقول: «ونحن -أبقاكَ الله- إذا ادّعينا للعرب أصناف البلاغة [...] فمعنا العلم [...] وأخرى أنكَ متى أخذتَ بيد الشعوبي فأدخلته بلاد الأعراب الخلّص [...] عَلم أنّ الذي قلته الحقّ [...] فتفهّم عني -فهمكَ الله- ما أنا قائل في هذا، واعلم أنكَ لم تر قوما قطّ أشقى من هؤلاء الشعوبية» (٢٩/٣)

وقد يشير أبو عثمان إلى هذا الطرف الثالث بالاستفهام كما في قوله: «ألم تر أنّ السحرة لم يتكلّفوا تغليط الناس والتمويه عليهم إلا بالعصيّ»(٣٢/٣). وليس هذا الاستفهام في الحقيقة إلاّ صيغة من صيغ الأمر. إنّه عمل لغويّ غير مباشر يأتي لتلطيف الطلب والتخفيف من النزعة التعليميّة الطاغية على مثل هذا الخطاب، فيخرج الخطاب عبر ذلك إلى الحجاج ومحاولة الإقناع بخطأ الشعوبية وفساد مقالاتهم.

وقد ترد هذه الصيغة عند الانتقال من فنّ من الكتاب إلى آخر، كالانتقال من الاحتجاج بالشعر إلى الخبر أو المثل فتضحي أساليب الطلب أمرا ودعاء واستفهاما كاللازمة التي تذكّر بحضور هذا الطرف الثالث بين الوحدة والأخرى. هذا الذي ينصّبه الجاحظ تارة تلميذا يلقنه مقالات كلامية اعتزاليّة، وتارة أخرى ضحية من ضحايا أصحاب الملل والنحل «المنحرفة» يستنصر بمتكلّم نظّار معتزليّ كي يوضّح له الحكمة من متشابه القرآن ويصحّح تأويله ويدفع طعون الخصوم، فيسارع الجاحظ إلى ذلك. وكان يمكن أن يوهم ذلك بتاريخيّة حدث التناظر في ما ألّف الجاحظ وحتى التوحيدي انطلاقا ممّا لهذه الشخصيّات من بعد مرجعيّ لولا أنّ شيوع الصيغة في كلّ ما ألّف من مناظرات على وتيرة واحدة وبطريقة متشابهة، تجعلها اختيارا فنّيّا وطريقة من طرق تأليف المناظرات في أدبيهما، بل هي منهج في تأليف الأدب بجميع فنونه كان للجاحظ فضل ابتكاره ووضعه. فجلّ ما كَتب من كُتُب ورسائل أدبيّة كانت تعلن في خطبة الكتاب عن

طرف ثالث موهوم يكون في الغالب شخصيّة خياليّة ينشئها ضمن خطّته في تأليف الأدب. فيخدع نفسه ويوهم قرّاءه بأنّها سبب في إنشاء الكتاب حريصة على الاستفادة منه. وتكون حينذاك بمثابة المقام الخياليّ[١] يقع خلاله تضخيم الواقع (*Amplification*) أو الحطّ منه (*Diminution*) ويقيم حاجزا بينه والحقيقة الصرف، وكلّ ما يبعد عن الواقع يجد نفسه في بحر الخطابة والتأليف الأدبي[٢].

ولئن صحّ تاريخيّا استعانة عدد من الخلفاء والوزراء بعلماء الكلام في محاربتهم الزنادقة والدهريّة والمعارضين سياسيا ودينيا، فجاء عدد من رسائل الجاحظ وكتبه مصدّرا بمقدّمة تحدّد طلب الصديق أو الوزير، فإنّ هذا الاستناد إلى الصديق أصبح تقليدا أدبيّا في مؤلفات أخرى للجاحظ والتوحيدي وتواصل من بعدهما، يدعمه الغموض الذي يشوب هذا الطلب في كثير من الرسائل والكتب.

على أنّ هذا الصديق قد يخرج في مناظرات أخرى من علاقة الطلب والرّغبة في الكتابة الأدبيّة إلى علاقة المعارضة والاحتجاج على مثل هذه المناظرات. ولنا مثال أنموذجيّ على ذلك سبق الحديث عنه في البحث وهو شخصيّة العائب في مطلع كتاب «الحيوان». ومن وظائفه التعبير عن النفور من المناظرات التي كانت بين معبد والنظام من ناحية ومن تدوين الجاحظ لها من ناحية أخرى. ثمّ مؤاخذة الجاحظ على وضع مثل هذه الكتب واستهجان ما يضفيه على علم الكلام من أدبيّة.

ورغم اختلاف المقام من الطلب والرغبة إلى الاعتراض والاحتجاج، فإنّ

---

(1) A. Jaubert 1990, p212. *"Narrateur et narrataire sont des êtres de fiction, ils ne représentent ni le destinateur (l'auteur), qui néanmoins peut lui faire partager son omniscience, ni le vrai destinataire (le public, dont il épouse certains intérêts, et notamment la curiosité.)* ".

(2)M. Meyer (op.cit. p34): *"Tout ce qui s'éloigne de la vérité pure devient rhétorique . Le point de vue, la perspective, émergent comme réalités perceptibles. On ne saurait les négliger."*

الأسلوب بقي هو نفسه، إذ يأتي الطلب والاعتراض كلاهما دعاء وأمرا واستفهاما مكوّنيْن المقطع الافتتاحي من خطبة الكتاب ومتردّديْن طيّ المناظرة في مواضع عديدة سبقت الإشارة إليها.

رأينا في ما سبق أنّ كتاب «الحيوان» يبدأ بردّ الجاحظ على صديق له عابه على تأليف الكتب والرّسائل في المسائل الكلامية بطريقة أدبيّة، تُخرج الكلام في التوحيد من الجدّ إلى الهزل، وتخلطه بالسخف والباطل. وقد توزّع الردّ على مقاطع عديدة انتشرت في أجزاء الكتاب السبعة، وتضمّن أيضاً مقاطع من دعوى الصديق-الخصم ومطاعنه، نقلها الجاحظ بأسلوبه الخاصّ، القائم على استخدام «أفعل التفضيل».

وتضمّنت المناظرة بينهما شتما وهجاء لهذا الطرف الثالث الغائب، إذ ينعت الجاحظ خصمه بالجهل تارة، وبالحسد والعداوة تارة أخرى، وبالكفر ثالثة، فبدأ كتابه بمقطع احتلّ من خطبة الكتاب الصدارة، بدا في الظاهر دعاء يدلّ على التودّد والتحبّب، غير أنّه كان ضمنيّا اتهاما وشتما، وتجريحا وقدحا، قال: «جنّبك الله الشبهة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة سببا، وبين الصّدق نسبا، وحبّب إليك التثبّت، وزيّن في عينك الإنصاف، وأذاقك حلاوة التقوى، وأشعر قلبك عزّ الحقّ، وأودع صدرك برد اليقين، وطرد عنك ذلّ اليأس، وعرّفك ما في الباطل من الذلّة، وما في الجهل من القلّة» (الحيوان١/٣). يدلّ الدّعاء على سلطة المخاطَب على المتكلّم رغم غيابه في الظاهر. فاستخدام هذه الجمل الاعتراضية ضمن الخطاب لا يكون لمعناها الحرفيّ البحت بل يدلّ على حضور هذا المخاطَب في ذهنه باستمرار قبل إنتاج الخطاب وأثناءه، هو بمثابة السلطة الرّابضة على كاهل المتكلّم. وإنّ قوّة الردّ على هذا الصديق واتساعه من خلال أسلوب الدّعاء يؤكد خلاف ما هو ظاهر على سطحه من سخريّة منه وتشنيع به. فقد بدا أبو عثمان منزعجا من الصديق الغائب، وهذا يكشف قوّة السلطة التي يمثلها الغائب ومدى تأثيرها في المتكلم. وهي سلطة تدلّ عليها قرائن لغويّة من داخل الخطاب ذاته.

ويتدعّم انزعاج الجاحظ من صديقه الغائب بهذا الدّعاء الذي يرسم له صورة سلبية. إذ خرج من وظيفته الأصليّة المتعلّقة بالطلب والالتماس إلى وظائف أدبيّة تتمثل في إضمار الاتهام والتشنيع والتساجل. لذلك كانت صورة هذا

الطرف الثالث القادح في جدوى المناظرات في مدح الحيوانات وذمّها قائمة على مقابلة بين ما يتحلّى به من خصال ذميمة وما يفتقده من خصال حميدة. ويتحوّل الحجاج من الخطاب إلى الطعن في صاحب الخطاب وتصبح الحجج قائمة على إراقة ماء الوجه بتهجين الخصم فإذا هو يعاني من الشبهة وحيرتها، ومن اليأس وذُلِّه، والجهل وقِلَّتِه. وإذا هو بعيدٌ عن التثبّت والإنصاف، والتقوى والمعرفة، والحقّ واليقين. لذلك لا يأتي الدّعاء ليسدّ في الظاهر ما ينقص الطّرف الثالث في مستوى الكفاءات وإنّما هو عمل لغويّ غير مباشر يثبت النقص ويعدّد مظاهره للسخريّة والهزل. ويؤدّي بذلك وظيفة النقد اللاذع، والشتم المقذع، والهجاء والتشنيع وهي من أهمّ وظائف الأدب.

وهذه الطريقة في التشنيع بالخصم وهو هنا الطرف الثالث متواترة في مؤلفات الجاحظ. فكثيرا ما يخاطب شخصا خفيّا يتخذه خصما يردّ عليه ويناظره. ممّا يدلّ على حضور القارئ والمتلقي عامّة في ذهن الكاتب عندما ينشئ كتبه ورسائله أيضا، وهو حضور ضمنيّ وليس صريحا. وقد عبّر عن ذلك بقوله: «فلمّا استتبّ لنا الفراغ ممّا أردنا من ذلك، خطر ببالنا كثرةُ العيّابين من الجهّال بربّ العالمين، فلم نأمنْ أنْ يُسارعوا بسَفهِ رأيهم، وخِفّةِ أحلامِهم إلى نقضِ كتابنا وتبديله... فيُهجّنوا كتابنا ويُلحقوا بنا ما ليس من شأننا...» (رسائل ١٣٥/٣). فالتشنيع بالخصم وفضح خفايا مطاعنه ومقاصده أولى مراحل الجاحظ في الردّ والجواب.

ونلاحظ في الشاهد السابق أنّه عمد إلى تحريف كلام خصمه بطريقة مقصودة. فهذا العائب إنّما كان يذمّ كتب الجاحظ تحديدا، وليس الكتاب عامّة. ولعلّ ذلك راجع إلى ما تميّزت به تلك الكتب من طول يبعث الملل في نفس القارئ، وأنموذجه هذا العائب المعترض ذاته الذي يمثل في الحقيقة الجماعة أو الطرف الثالث.

خاتمة الفصل الثالث

لقد تبينّا أنّ النظّارة عنصر مقاميّ فاعل في جلّ المناظرات، ووجه من وجوه الأدبيّة فيها. تنوّعت صورها المرسومة في المدوّنة، واختلفت أشكال حضورها، وتباينت بحسب الأهداف المرجوّة من المسار الحجاجي في المناظرة كنشر المقالات الاعتزالية أو الهجاء وذمّ الأعداء أو التأثير والإقناع وتغيير الكون.

وللنظّارة أسماء مختلفة تمثلها، وصور كثيرة ترد عليها. فيُعبَّر عنها بالناس والحضور والأعلام وغير ذلك ممّا تواتر في المدوّنة من عبارات تشير إليها وتحيل عليها. والمهمّ أنّها تمثل طرفا ثالثا في المناظرة له دور كبير في العمليّة الحجاجيّة الدّائرة بين أطرافها يوليه المتناظران أهميّة بالغة بحسب ما يمثله من سلطة سياسية أو دينيّة أو معرفية فلسفيّة. فيتحدّث كلّ واحد منهما عنه وإليه وإن لم يوجّه نظره نحوه، ويسعى إلى أن يفتكّ من الطرف الثالث اعترافا ضمنيّا أو صريحا بالتفوّق والغلبة.

وتتنوّع السلطة الحاضرة، فقد يمثلها رجل سياسة كالخليفة أو الوزير يحضر بطريقتين: فإمّا أن يكون مناظرا وسلطة سياسية في آن واحد فيكون خصما وحكما، يحضر حضورا مباشرا ويتدخل في الحوار فيوجّهه ويصدر حكما على خصمه وإن فلج عليه وغلبه مثلما فعل الحجّاج بالخارجيّ والمعتصم بالمعاند والمأمون بالمرتدّ الخراسانيّ، وإمّا أن يكون حاضرا باعتباره سلطة سياسية ترعى المناظرة وتحتضنها، لا تتدخل في الحوار لكنّ طرفيّ الحوار يستمدّان من وجودها قوّة تمكّن أحدهما من افتكاك الموضع المناسب وتذهب بالتكافؤ المفترض بينهما. وقد يتدخل في الحوار فيرجّح طرفا من أطرافه على آخر مثلما فعل الوزير ابن الفرات حين ناصر السيرافي على متّى، وقد ينجز أعمالا لغوية لها قوّة إنجازية لاسيّما حين ينجح المُحاجّ في إثارة عواطف السخط والغضب على المحجوج. وظهر ذلك جليّا في استخدام الوعديّات المتجليّة في عبارات الوعيد بالقتل الصّادرة عن الحجّاج والمأمون والمعتصم. [«إنّك مقتول فكيف تلقى الله» / «لئن أستحييك بحقّ أحبّ إليّ من أن أقتلك بحقّ»].

هكذا يؤدّي الطّرف الثالث وظيفة في الخطاب، فهو من مكمّلات المحفل التناظري بل ربّما كان الطرفَ القويّ والمتحكّم فيه. وقد بدت لنا الصّور الممثلة له قائمة على الحقيقة والتخييل متداخليْن بطريقة ترجّح أن يكون ناقل المناظرة وساردها صانعا لمثل هذه الشخصيّات السياسيّة أو الدّينيّة أو الأدبيّة-الفلسفيّة في كثير من الأحيان ليسدّ شغورا في الخطاب، وذلك بما يقدّمه من وصف أدبيّ لها وما يوزعه من أدوار ووظائف حاولنا رصد جوانب منها وأدّت إلى القول بأنّ هذه الشخصيّات غالبا ما تكون من صنع الجاحظ والتوحيدي يحرّكانها كيفما أرادا، فيعطيانها الكلمة في مواضع معيّنة ويسحبانها منها متى أرادا بحسب الخطّة المعتمدة والمقاصد الحجاجيّة والأدبيّة.

وفي رسائل الجاحظ والتوحيدي يحضر طرف ثالث حضورا غير مباشر أيضا إذ يخترعه الكاتب عادة ويجعله دافعا على التأليف وحافزا على تدوين المناظرات، فيضحي الطرف الثالث صديقا كان أم وزيرا مولّدا للأدب وسببا لنشوئه. وما ذلك إلاّ ضرب من الخيال يدخل في خطّة الإيهام بما هو حقيقيّ ويصنّف الكلام ضمن دائرة المشاكل للواقع والمحتمل، وهما مجال الكتابة الأدبيّة. فالحديث عن طرف ثالث يرغب في تدوين المناظرة وتخليدها في مقدّمة تلك الرسائل أصبح تقليدا أدبيّا راسخا، وعنصرا قارّا في المقدّمات التي ترسم في العادة خطّة التأليف، فتعد بما لا يمكن للأديب أن يفي به، لأنّه يكون عادة محكوما بمشروع خاصّ به في كتابة الأدب متجاوزا مثل هذا الطلب الذي يمثل مشروع السلطة الرّاغب في سجن الكاتب في ضيق حرفة الشؤم (الكتابة) واستكتابه لأغراض سياسية خفيّة يتفطّن إليها، فيهجرها مليّا وينبذها ظهريّا. لذلك يقع في المناظرات خرق لتلك الوعود بالطّاعة والاستجابة التي تقدّم في المقدّمات. ومن هنا نخلص إلى صورة أخرى للطرف الثالث ونعني بها صورة الكاتب ذاته باعتباره طرفا حاضرا في المناظرات شاهدا أحداثها. ومثال ذلك حضور الجاحظ لمناظرات المعتصم والمتوكّل لبعض المرتدّين وزنادقة العصر، وحضور التوحيدي لكثير من المناظرات الفلسفيّة التي كانت تدور بين المنطقي والقومسي والبخاري وغيرهم ممّن كان يشهد مجلس يحيى بن عديّ، وتدوينه لها. وتنزع المناظرات في هذا النوع نزعة تعليمية وتتحدّد وظيفة الأديب بما هو طرف ثالث في نشر المعرفة الفلسفية بعد تأديبها.

خاتمة الباب الثالث

لقد غامرنا في هذا الباب بما لم يغامر به كثير من الدّارسين والباحثين في الأدب العربي القديم لاسيّما ما كان منه قائما على الحوار السّجالي والمناظرة. وكان هاجسنا أن نجمع في دراسة أدب المناظرات عند الجاحظ والتوحيدي بين البنية بما هي تركيب للكلام وتصوير باللّغة، وبين الخطاب بما هو كلام دائر بين مستعمليه. فيكتمل التحليل بمستوييْه اللغوي والمقامي. أملنا في ذلك أن نتجاوز صراعا بدا لنا وهميّا بين شعريّة الكلام أو إنشائيّته من جهة وسياسة الخطابة أو البلاغة من جهة أخرى.

ولمّا كان منطلقنا منذ بداية هذا البحث المدوّنة أوّلا وقبل كلّ كلام نظريّ فقد حاولنا في هذا الباب جمع مادّة نظريّة بدت متناثرة في مدوّنتنا تتعلق بهذا المستوى من التحليل ونعني تحليل الأدب بما هو خطاب واستعمال مُرْتَهَنٌ بمقامات معيّنة. ثمّ الاستئناس بما أنجز في الدراسات الحديثة في هذا المجال. وفي مرحلة التطبيق سعينا إلى إجراء ذلك على الحوار التناظريّ. فخلصنا إلى نتائج لعلّ من أوضحها أنّ:

* أدب المناظرات هو من أدب المجالس، لذلك تقتضي «قصّة المناظرة» فيه تشكيل محفل تناظريّ له عناصر ثابتة من أهمّها مكان القول وزمانه، وصورة النظّارة الحاضرة في المجلس، وصورة المناظِر وكفاءاته المختلفة، وسمت المتكلّم والمتلقي وهيأتهما، وطبيعة العلاقة بين المتناظرين. وتتراوح علاقة تلك القصّة بالمرجع بين التطابق والاحتمال. فالكاتب يؤلّف قصص المناظرات منوّعا شخصيّاتها وأحداثها لكن في المقابل تتوحّد صبغتها الأدبيّة وطرائق توزيع الكلام وطبيعة العلاقات بين المتحاورين وما يصدران عنه من خلفية فكريّة أو عقائديّة.
* المسامرات التي جرى فيها عدد من المناظرات تنشأ في مجلس إمتاع ومؤانسة يضطلع فيها الأدب بوظيفة الإمتاع. فالهدف الأساسيّ المصرّح به هو ترفيه

الوزير وتسليته بعد الكدّ والنصب. لذلك فهو مجلس مدارسة ومؤانسة مع الوزير أو مع غيره فتنشأ مذاكرة يروي فيها الأديب بعض المناظرات لغايات معرفية عبّرت عنها عبارة الجاحظ «أن تزيد عقل غيرك في عقلك». ويكون الأدب معها تلقيحا للعقول وتغذية للألباب، رغم ما يسود الأطراف المتناظرة عادة من علاقة مبارزة ومنافسة، وما تهدف إليه من تغيير السلوك والكون.

* صور المتناظرَيْن في مناظرات الجاحظ والتوحيدي متنوّعة لكنّها تعود إلى أنموذجيْن يتواتران بطريقة تمكّن من اعتبارها من علامات أدبيّة المناظرات: إذ نجد من جهة صورة المناظر المتكلّم علامة قارّة في المناظرات الكلاميّة التي ألّفها الجاحظ والتوحيدي أو تلك التي حاولا إيهامنا بأنّهما نقلاها عن أرباب الكلام في عصريْهما. ومن تلك العلامات إبراهيم النظّام في أدب الجاحظ والوزير ابن عبّاد في أدب التوحيدي. فقد رسم الأديبان صورا فنيّة للشخصيّتيْن قد لا تكون لها علاقة بما عُرفا به في كتب التاريخ أو علم الكلام.

وقد ساهمت أقوالهما بدور كبير في رسم الصّورة الأدبيّة للذات المتكلّمة، وبدا جليّا في كثير من المواضع أنّ الأديبيْن يتواريان خلف الشخصيّة الأدبيّة أو خصومها قصد التعبير عن نوازع ذاتيّة ومواقف إيديولوجيّة معيّنة.

ونجد من جهة أخرى صورة المناظر غير المتكلّم الذي غلبت على مناظراته النزعة الأدبيّة الفلسفيّة. وأنموذجها أبو سليمان المنطقي في عدد من المقابسات، وأبو سعيد السيرافي في مناظرته لمتّى بن يونس القنّائي.

تشكّلت صورة الأوّل بعدد من الكفاءات تفنّن الأديبان في إظهارها من خلال بناء الحوار على الخصومة المذهبيّة فكانت تتجلّى بوضوح في منازعة هذا المناظِر المتكلّم خصومَه بما يظهره من قدرة على التأويل والجدل وامتحان الخصم قصد الإيقاع به وتأليف نهايات مأساويّة قد تكون شبيهة بنهايات الأساطير الإغريقيّة القديمة.

وتشكّلت صورة الثاني بعدد من الكفاءات الأخرى البعيدة نسبيّا عن آليّات التفكير الكلامي القديم، قريبة من التفكير المنطقي الذي انتشر مع يحيى بن عدي وتلامذته ممّن كان يحضر مجالسه. وهي كفاءات تظهر من خلال القدرة على «تأديب الفلسفة» من جهة ونزوع الأدب نزعة فلسفيّة من جهة

أخرى. وتقوم أحيانا على الإلغاز والتعمية والمغالطة وإثارة مشاعر الطّرف الثالث لاستنصاره على الخصم.

* الطّرف الثالث عنصر أساسيّ في قصّة المناظرة يؤدّي دورا في الخطاب ويحضر بأشكال مختلفة تساهم في تنويع نماذجها وتساهم في توضيح ملامحها الأجناسيّة.

الخاتمة العامّة

تناولنا في هذا البحث موضوعا بدا لنا -على أهميّته وغزارة الإنتاج فيه- غائبا في الدّراسات الأدبيّة القديمة والحديثة غيابا شبه تامّ يحيّر الباحث ويدعو إلى التساؤل عن حدود الدّراسة الأدبيّة ومداها. ويتعلّق هذا الموضوع بفنّ من فنون الكلام عند العرب قديما هو فنّ المناظرة، حدّدناه بفترة زمنيّة تمتدّ إلى نهاية القرن الرّابع وبداية القرن الخامس هجريّا، مثلما حدّدناه بعَلميْن من أشهر أعلام الأدب في تاريخ الثقافة العربيّة القديمة هما أبو عثمان الجاحظ وأبو حيّان التوحيدي. فأمّا الأوّل فلأنّه يمثّل مرحلة البدايات والتأسيس، وأمّا الثاني فلأنّه يمثل مرحلة الامتداد والتواصل والنضج بطريقة سمحت بالقول إنّ هذا الفنّ أضحى تقليدا راسخا في الثقافة العربية عامّة والأدبيّة خاصّة خلافا لعدد من الفنون الأدبيّة التي انقطع التأليف فيها مع «الأثر الخالد الأول» (*chef-d'oeuvre*)، ويكفي أن نستحضر على سبيل المثال كتاب «البخلاء» للجاحظ لنتساءل عن سبب غياب امتداد قويّ له في ما كُتب من بعده.

والذي زيّن لنا اعتماد هذه المدوّنة في دراسة ذاك الفنّ أنّ أدب أبي عثمان وأبي حيّان مشبع بالمناظرة. بل إنّنا نزعم وبعد معاشرة نصوصهما أنّ هذا الأدب كلّه يمثّل مناظرة واحدة جامعة، لها من عوامل الاشتراك والائتلاف البنيويّة والمضمونيّة ما قد يجعل منها جنسا أدبيّا قائم الذات له سننه وتقاليده، وله جذوره الراسخة في التراث الأدبيّ القديم قبلهما وامتداداته القويّة في كتابات مَن جاء بعدهما.

غير أنّ هذا الفنّ قد يبدو لبعض الدّارسين ومن الوهلة الأولى بعيدا عن مجال الأدب وما يقتضيه من صناعة وما يضطلع به من وظائف شعريّة-جماليّة مهيمنة، قريبا إلى الحجاج والمنطق لاسيّما أنّه ارتبط بمسائل دينيّة ومذهبيّة متنازع عليها، وتيّارات سياسيّة متعارضة. وربّما يُفسّر هذا الأمرُ كثرة الدّراسات

والبحوث غير الأدبيّة التي درست المناظرة، وتنوّعها. فلقد درج الباحثون على تناول هذا الموضوع من زوايا نظر غير أدبيّة منها الفلسفيّة والتاريخيّة والدّينيّة والحضاريّة.

وقد بدا واضحا أنّ عددا من الدارسين القدماء والمحدثين نظروا في حدّ المناظرة وحدودها «متقيّدين بما يمكن أن يستفاد من اشتقاقها اللّغوي دون التفات إلى ما بين هذه الدلالة الأصليّة والممارسة النصيّة من مسافة» مثلما يقول هشام الريفي. (م م، ١٤٩)، فجاء كلامهم نظريّا افتراضيّا أكثر منه بيانا لحقيقة نصوص المناظرة في تراثنا الأدبي القديم وما فيها من تفاعل بين مستويات من الخطاب التناظري مختلفة ومتنوعة. وبدا واضحا أيضا أنّهم درسوا مضامينها وما تحيل عليه من صراع فكري أو عقدي أو سياسي وما تتضمّنه من منطلقات مذهبيّة وإيديولوجيّة.

فصحّ منّا العزم على دراسة هذه المناظرات باعتبارها فنّا أدبيّا وانطلاقا من مقاربة أسلوبيّة-تداوليّة تبحث في الصّبغة الأدبيّة للبناء فيها من جهة، وتدرس خصائص خطابها وما يحفّ به من معطيات مقاميّة لها كبير أثر وعظيم شأن في تأليف قصص أدبيّة سمّاها أبوحيّان التوحيدي «قصّة المناظرة» من جهة أخرى. فكان رصد مظاهر من أدبيّة قصص المناظرات وتفاعلها مع مقتضيات المقام من أوكد رهانات هذا البحث.

وتبقى الأسلوبيّة -في رأينا وكما هو الرّأي عند كثير من الدّارسين- من أهمّ المداخل إلى دراسة الأدب وإلى ولوج عالم الأدبيّة مثلما يقول لارتوماس (*Pierre Larthomas*) ومولينى وفروملهاغ وتامين ومورا وأنّا جوبار والطرابلسي وصمولة والحلواني والبهلول وغيرهم ممّن سبق أن أحلنا عليهم في البحث متنِه وهوامشِه. فمن خلال الأسلوب يمكننا أن نلج عالم الأدب، بل إنّ الأدب بما هو فعل في اللغة وباللغة قد لا يقوم له شأن في غياب الدّراسة الأسلوبيّة وإن أرجف المرجفون بخلاف ذلك.

إذ يبدو من غير الممكن أن نغمض العيون عن ظواهر أسلوبيّة «مهيمنة» على المناظرات بدرجة غير مألوفة في نصوص أخرى من أدبنا العربي القديم خاصّة تلك التي تعدّ في الأصل خارجة عن طوق الأدب. وقد تبينّا أنّ هذه الأساليب ما كانت لتميّز خطاب المناظرة لو لم تتنزّل في مقامات معيّنة سعينا إلى توضيحها

وإلى إبراز أثرها في الخطاب التناظري بتحليل هذا النوع من الخطاب القائم على الخلاف والتقابل في الآراء بل على الصّراع والحرب باللّسان والسّنان. وهو ما أدّى إلى البحث في بعض آليّات الخطاب السّجالي وخصائصه، والاستعانة بجوانب من منهج تحليل الخطاب وما يقتضيه من تناول الملفوظ -وقد تنزّل في إطار تواصليّ تعامليّ- من جهة إنتاجه وآلياته، وإجرائه على النصّ الأدبي وذلك بتحليل مستويات عديدة من أهمّها المتلفّظ والمتلقّي، والمقام بعناصره المتنوّعة كالفضاء المكاني والزّماني والقصد التواصلي وموضوع الخطاب فضلا عن المعرفة المشتركة بين المتلفظ ومتلقّيه والمتصلة بمعطيات مرجعيّة ثقافيّة، ممّا سمح لنا بالحديث عن أسلوبيّة تداوليّة.

وقد أدّى البحث في هذا الفنّ اعتمادا على تلك المدوّنة وانطلاقا من ذلك المنهج إلى جملة من النتائج بدت لنا طريفة. ولن نقف عند النتائج الفرعيّة الجزئيّة فقد أوردناها في خواتم الفصول والأبواب، وإنّما نروم توضيح النتائج العامّة ومدى تحقّق رهانات البحث، وهي نتائج تتوزّع على ثلاثة محاور، تعلّق أوّلها بالمدوّنة وثانيها بالمنهج وثالثها بمستوى التفاعل بينهما.

فقد تبيّن لنا في المدوّنة التي انشغلنا بها في هذا البحث وجود نصّ أكبر هو عبارة عن مناظرة جامعة مشدودة إلى الأطراف المشاركة فيها التي كانت تقدَّم تقديما صريحا تارة فتجري بين عربي وأعجمي أو بين كاتب بلاغة وكاتب حساب أو بين صاحب منطق ونحويّ. وتقدّم تقديما رمزيّا تارة أخرى فتجري بين صاحب ديك وصاحب كلب أو بين أنصار صمت وأصحاب بيان أو بين راكب فيل وراكب بعير. وهي مشدودة أيضا إلى مسألة متنازع عليها تدور على تفضيل العرب على العجم لغة وبيانا فيجري التناظر في مواضيع الخطابة والكتاب والنحو، أو دينا ومذهبا فيجري التناظر في الإسلام ومذاهبه مثل السنّة والاعتزال، أو ثقافة وحضارة إذ يقع التناظر في نمط عيش العرب أو العصا أو بعض الحيوانات. وتتميّز هذه المناظرة الجامعة بعدد من الخصائص الفنيّة العامّة والمهيمنة على خطابها، ومن أهمّها تواتر التفضيل فيها. وقد كان يرد صيغة واحدة إلا أنّها تنتشر في مواضع محدّدة من تدخّلات المتحاورين وبنسب متفاوتة فتنشئ أساليب كلام متنوّعة تحدّ من رتابة الصيغة المتكرّرة حتى أضحى للتنافس بين المتناظرين فيها وجهان: فهو تنافس في المدح والذمّ من جهة، يسعى من

خلاله كلّ طرف إلى مدح موضوعه وذمّ موضوع خصمه، وهو من جهة أخرى تنافس في إقامة الحجّة أو البرهان بضروب متنوّعة من البيان. إنّه تحديدا «تنافس في درجة الاقتدار على معرفة أشكال الأقيسة المختلفة ووجوه تصريفها [أدبيّا]» (الريفي، م م ١٥١). فإذا الإمتاع بسحر البيان في مثل هذه المناظرات عامل من عوامل التبكيت أو الإقناع.

على أنّ من المناظرات ما قام على السؤال يتبادله الطّرفان بطرق مختلفة أيضا فيأتي صريحا أو عملا مقصودا بالقول. وتتنوّع أداته بحسب ما يرسمه المحاجّ من خطّة وأهداف يرجو تحقيقها من العمليّة الحجاجيّة. وباختلاف أداة السّؤال يختلف الجنس الأدبيّ. فإذا كان سؤال الماهيّة والكيفيّة يؤسّس جنس المحاورة والمذاكرة ويقتضي مراعاة آداب تحقّق التعاون على الوصول إلى حقيقة خفيّة على أحد المتناظرين أو بعض الحضور، فإنّ سؤالَ التقرير والتحقيق المؤسَّسَ على الهمزة يشكّل جنس الامتحان والمحاكمة ويقتضي عدم مراعاة تلك الآداب لإلحاق الخذلان بأحد المتناظرين أمام الحضور وجرّه إلى الانقطاع.

ومن هذا المنطلق تتحوّل المناظرة خطابا إحراجيّا (*Un discours aporétique*) أكثر ممّا هي مناقشة جدلية. وتصبح فضاءً تتقابل فيه الآراء والمواقف وتتعارض وتتصادم. وتتراوح فيها درجات التعارض والتصادم بين وضع حجاجي ضعيف الصّدام مثلما هو الشأن في المحاورات والمفاضلات، وآخر شديد الصّدام مثلما نجد في الخصومات والمنازعات. ويبقى الصّراع أهمّ علاقة حجاجية مميّزة للمناظرة بما هي «مناقشة جدليّة» خلافا للخطبة التي يجهد فيها الخطيب إلى طيّ المسافة بين القائل والمقول إليه» مثلما يقول هشام الرّيفي (١٩٩٨، ١٤٩).

وفي المناظرات الامتحانيّة ينجز السائل بالسؤال أعمالا مقصودة بالقول وأعمال تأثير بالقول، بعضها مباشر وكثير منها غير مباشر. وهو يستغلّ من السؤال جوانب متعدّدة بحسب مراحل الخطّة الحجاجيّة التي يرسمها قبل الشروع في المناقشة. فيحقق الأعمال المذكورة بصيغة السؤال أو بقرب السؤال أو بعده من القضية المتجادل فيها أو موقع السؤال من مجموع الأسئلة أو الهيئة التي يُلقى بها السؤال. فالسؤال هو البنية اللغوية الأساسية المستعملة لأداء أعمال لغويّة مختلفة في هذا الجنس الحجاجي.

أمّا المجيب فلا يُسمح له إلاّ بالإجابة بـ«نعم» أو «لا» أو بالاستفسار إذا كانت

المناقشة تعليميّة مثلما هو الشأن في المحاورة والمقابسة، وبالاعتراض أو التقويم متى تحوّلت المناظرة محاكمة.

وبما أنّ «المناقشة الجدلية» هي رياضة تشبه المصارعة فالمراهنة فيها تدور على منزلة الذات، ذات السائل أو ذات المجيب. وفي القواعد المنظِّمة للمناقشة الجدليّة ما يسمح للمجيب بالمحافظة على ماء الوجه وافتكاك الموقع الذي يخوّل له الانتصار والفلج. وليس خافيا أنّ الوجه والموقع «*Face et place*» مفهومان مهمّان في تحليل الخطاب الحجاجي. فقد أصبح التنافس بين المتنازعين في مثل هذه المناظرات يدور على محاولات «إراقة ماء الوجه» تقابلها محاولات «حفظ ماء الوجه». وهي ثنائيّة متقابلة استعملها قوفمان وفلاهو وأركيوني: (*Sauver la face / Perdre la face*)

من هنا نخلص إلى نتيجة أخرى تتمثل في ما تضمّنته المناظرات من استراتيجيات الإقناع التي تقتضي -حسب ما ذهب إليه الشهري (٢٠٠٤، ٤٤٩)- بحثا تداوليّا في الحجج وسياقاتها. إذ قال: «وكان خطاب المناظرة في التراث العربيّ ومازال من أهمّ أنواع الخطاب الذي ينتجه المرسل للإقناع إذ برزت وتبرز فيه سمات الكفاءة التداوليّة والقدرة على توظيفها طبقا لما يتطلبه السياق من أجل بلوغ هدف الخطاب الكلّي الذي يصبو إليه. فالإقناع هو المطلب الأساس من الخطابات التي تدور بين هؤلاء الذين تختلف توجهاتهم سواء أكان مجال المناظرات المذاهب الدينية أم اللغوية أم الفلسفية أم غير ذلك كلّه»

هكذا كنّا نكتشف مع كلّ مرحلة من البحث ملامح نوع أدبي منه المحتمل المشاكل للواقع كمناظرة السيرافي لمتى بن يونس القنّائي، ومنه الخيالي الذي يكتبه الأديب ليعرض رأيين مختلفين في مسألة دينية أو سياسيّة أو لغوية أو فلسفيّة أو أدبيّة بواسطة هذا الأسلوب الجدلي-السجالي متوسّلا الرّمز ومثاله مناظرات أصحاب الحيوانات وغيرها ممّا تعرّضنا إليه في البحث. وقد تحدّدت خصائصه الفنية في النقاط التالية:

- ينبني هذا الفنّ على الإسجال بالقول الذي يقتضي ارتباط المُناظِر بملفوظ خصمه وتقيّده به، فيأتي في جوابه بكثير ممّا قاله خصمه ليدعمه أو ينفيه ويدحضه مستعملا أساليب فنية مختلفة لا تخرج عن ضروب البيان عند العرب، فإذا الحوار صورة من النثر الفنّي عند العرب القدامى، وموظّفا

تقنيّات حجاجيّة مرتبطة باستراتيجيّات الخطاب فيها.

- وتتبنى المناظرة عادة على مقابلة بين مدح موضوع مّا وذمّه تؤسّس تفاعلا سجاليّا، أو مقابلة بين مدح أكثر من موضوع وذمّه تؤسّس تفاعلا جدليّا.
- وكثيرا ما يأتي موضوع المناظرة مقسّما إلى مواضيع جزئيّة يدور عليها الحوار في تدرّج لا يخفى، حتى يستحيل الأسلوب الشفوي المفترض في مثل هذه المحاورات أحيانا بنية أدبيّة محكمة الإتقان تقوم على سؤال فجواب يتواتران في نظام وتدرّج ويشكّلان مناقشة غالبا ما تكون سجالية. وقد تعرض الأفكار كلها دفعة واحدة ثمّ يعاد تقديمها لتأييدها أو رفضها في حجاج أدبي حاولنا تحليل أهمّ خصائصه.
- ويقتضي التناظر ضربا من التكافؤ يظهر من خلال الاشتراك في كثير من المسلّمات الفكريّة والألفاظ الاصطلاحية الخاصة بموضوع المناظرة تسهيلا للتفاهم وتحديدا للأفكار. فبقدر ما تقتضي المناظرة التنافس تقتضي كذلك التعاون لمواصلة الحوار الخلافي وفق شروط وقواعد متفق عليها ضمنيّا.
- يوظّف في هذا الفنّ سحر البيان وذلك باستعمال الأسلوب القائم على بلاغة المفاضلة أو بلاغة المساءلة مثلما حدّد عناصرهما أبو عثمان الجاحظ ثمّ تبعه في ذلك أبو حيّان التوحيدي.
- يستخدم في هذا الفنّ الأسلوب الحجاجي الرّامي إلى الإقناع أو التبكيت والإفحام.
- يمثل فيه الحضور بما هو طرف ثالث شهادة على انقطاع الخصم. ومن حضوره يقع استمداد القوّة الإنجازية لبعض الأفعال المؤثرة بالقول.

بهذه العناصر حاولنا توضيح الفروق بين المناظرة وسائر فنون النثر كالخطابة والترسّل وبيان جملة من خصائص القول فيها تبدو فعلا علامات مائزة لهذا الفنّ من غيره. ممّا دفعنا إلى التساؤل عن إمكانيّة إدراجها في الأجناس الأدبيّة. فقد بدا واضحا ما لهذا الفنّ من بعد جمالي أحالت عليه نصوصه الكثيرة، ظهر في تفرّدها بأسلوب في الأداء تحوّل جنس بناء. ولعلّ تبادل المدح والقدح أو السؤال والجواب أو الاعتراض والدعوى والتعقيب على كلام الخصم بنفيه ودحض حججه حجّة حجة هو الأسلوب المميّز لفنّ المناظرة والسمة المهيمنة على الحوار فيها دون غيرها من فنون النثر العربي القديم.

وقد ترسم هذه النتائج أو بعضها للقارئ الملمح العامّ للمناظرة باعتبارها جنسا أدبيّا وأنموذجا أوفى لمناقشة جدليّة متوازنة بين طرفين متكافئين يعطي تصوّرا نظريّا يبدو ثابتا في الظاهر. غير أنّ تأمّل نصوص المدوّنة أفضى إلى القول بأنّ هذا الأنموذج الثابت في الظاهر يعجّ بالحركة والتنوّع في الباطن. فمن مناظرة إلى أخرى يقف القارئ على ألوان من التبدّل والتغيّر إنْ في مستوى الموضوع وإن في مستوى البنية والأسلوب. هذا التبدّل والتنوّع أربكا بعض الدارسين عند تصنيف المناظرات فأجمع كثير منهم على أنّ المناظرات ليست إلا لونا من ألوان الخطابة عند العرب، وتحدثوا عن المناظرة المنافرية والمناظرة الجدلية وتحدث صالح بن رمضان عن الرسائل الخطابية وأدرج فيها رسائل المناظرات.

ولم يكن القرن الخامس غالقا لمثل هذا الفنّ، فقد تواصل مع عدد من الكتّاب في القديم من أشهرهم الهمذاني والحريري وإخوان الصّفاء وخلّان الوفاء والقلقشندي وغيرهم، واتّسع مجال الرّمز فيها فأصبحت مناظرات بين العلوم أو بين الفصول أو بين الألوان أو الورد والزهور أو الكواكب كالشمس والقمر.

وفي العصر الحديث انتشر هذا الفنّ أيضا فظهرت مناظرات سجاليّة بين طه حسين ومصطفى صادق الرّافعي وعبد القادر المازني وبين زكي مبارك وخصومه. وهي مناظرات أدبيّة جديرة بالدّرس والبحث، لا لأنّها تؤرّخ لمرحلة من تطوّر الفكر الأدبي والنقدي في العصر الحديث فحسب وإنّما لما استخدم فيها من أساليب فنيّة وآليات حجاجيّة تضمر من المعانى أكثر ممّا تصرّح، ولها من الوظائف الأدبيّة حظّ وافر.

زد إلى ذلك أنّ المناظرة أصبحت اليوم شكلا من أشكال التفاعل القوليّ يميّز الخطاب اليومي في أبسط مظاهره ممثلا في المباريات المدرسية والمناظرات المهنية داخل المؤسّسات وفي الفضاءات العامّة، وفي أخصّ مظاهره ممثلا في المناقشات الجدليّة الفلسفية أو الدينية أو العلمية المختصّة، والمناظرات العلنية بين المترشحين لخطّة سياسية والمتنافسين على مناصب سياسية، التي تجري في فضاءات تخصّص للتناظر العلني. ويستخدم فيها هؤلاء المتنافسون كثيرا من الضمنيّات والاستراتيجيّات التي يمكن تناولها تناولا أدبيّا.

المصادر والمراجع

I- المصادر

-١- الجاحظ (أبو عثمان)

* البخلاء ، شرح أحمد الجارم وأحمد العوامري ، دار الكتب العلمية بيروت١٩٨٨ .
* البيان والتبيين ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، بيروت لبنان ، دت .
* الحيوان ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل بيروت ودار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ .
* الرسائل ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، مصر ، ط١ ، ١٩٧٩ .

-٢- التوحيدي (أبو حيّان)

* الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، دار مكتبة الحياة ، بيروت لبنان دت .
* البصائر والذخائر ، تحقيق إبراهيم الكيلاني ، دمشق ١٩٦٤ .
* رسالة الصحابة ، ضمن ثلاث رسائل أوردها محمد عبد الغني الشيخ ، في «النثر الفني في العصر العباسي الأول : اتجاهاته وتطوره» ، الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٨
* أخلاق الوزيريْن ، نسخة رقميّة ، *To PDF: http://www.al-mostafa.com*
* المقابسات ، تحقيق محمد توفيق حسن ، دار الآداب ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٩ .

II- المراجع

-١- بالعربية

* ابن الأثير١٩٣٩ ، المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر ، تحقيق محمد محي الدّين عبد الحميد ، مصر .
* ابن بسام (أبو الحسن عليّ) ١٩٨١ ، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق إحسان عباس ، الدار العربية للكتاب ليبيا – تونس .
* ابن جعفر (قدامة) ١٩٨٢ ، نقد النثر ، تحقيق عبد الحميد العبادي وتقديم طه حسين ، دار الكتب العلمية بيروت .

* ابن خلدون (عبد الرحمان) دت ، المقدّمة ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت لبنان .
* ابن رشيق القيرواني ١٩٨١ ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، دار الجيل بيروت ، ط٥ .
* ابن رمضان(صالح) ٢٠٠١ ، الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم (مشروع قراءة إنشائية) منشورات كلية الآداب بمنوبة .
* ابن رمضان(صالح) ٢٠٠١ ، الإمتاع وطروس الكتابة ، حوليات الجامعة التونسية ، العدد ٤٥ .
* ابن عبد ربه الأندلسي ٢٠٠١ ، العقد الفريد ، دار صادر بيروت ط١ .
* ابن عيّاد (محمد) ٢٠٠٤ ، المقام في الأدب العربي ، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة صفاقس .
* ابن منظور ١٩٨٨ ، لسان العرب المحيط ، إعداد وتصنيف يوسف الخياط ، دار الجيل بيروت ودار لسان العرب .
* ابن هشام ١٩٨٧ ، مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية بيروت .
* ابن وهب الكاتب (أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم) ١٩٨٢ : رسالة البرهان في وجوه البيان . وكان هذا الكتاب قد نسبه طه حسين وعبد الحميد العبّادي خطأ إلى قدامة بن جعفر تحت عنوان « نقد النثر» ثمّ أُعيد تحقيقه ونسبته إلى صاحبه ، دار الكتب العلمية بيروت .
* ابن يعيش د ت ، شرح المفصّل ، عالم الكتب ، بيروت د ت .
* أرسطو١٩٩٩ ، كتاب الجدل ، ضمن النصّ الكامل لمنطق أرسطو ، تحقيق وتقديم فريد جبر الجزء الثاني ،دار الفكر اللبناني بيروت ط١ .
* أرسطو ١٩٧٩ ، كتاب الخطابة ، الترجمة العربية القديمة ، تحقيق عبد الرحمان بدوي ، دار القلم بيروت ووكالة المطبوعات الكويت .
* أفلاطون ١٩٧٠ ، المأدبة ، ترجمة وليم الميري ، دار المعارف بمصر .
* أفلاطون ١٩٩٤ ، المحاورات الكاملة ، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز ، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت .

* الأنباري (أبو البركات) ١٩٩٥ ، أسرار العربيّة ، تحقيق فخرالدين صالح قدارة ، دار الجيل بيروت ، ط١ .
* أونج (والترج) ١٩٩٢ ، الشفاهية والكتابيّة ، ترجمة حسن البنا عزالدين ، مراجعة محمد عصفور ، سلسلة عالم المعرفة عدد ١٨٢ ، فبراير شبّاط ١٩٩٤ ، الكويت .
* الباجي (أبو الوليد) ١٩٧٨ ، المنهاج في ترتيب الحجاج ، تحقيق عبد المجيد التركي .
* بالاّ(شارل) دت ، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ، ترجمة إبراهيم الكيلاني ، دار اليقظة .
* البغدادي (عبد القاهر) ٢٠٠٦ ، كتاب الملل والنحل ، حققه ألبار نصري نادر ، بيروت ، ط٤ .
* البهلول (عبد الله) ٢٠٠٧ ، الوصايا في الأدب العربي إلى القرن الرابع هجريًا ، بحث مرقون ، أعدّ لنيل شهادة الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس .
* البهلول (عبد الله) ٢٠٠٩ ، طرائق إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار ، بحث شارك به في ندوة «الخطاب السجالي» التي انعقدت بسوسة أيّام ٢-٣-٤ أفريل ٢٠٠٩ ، وهو مقال مرقون ، (أعمال الندوة قيد الطبع) .
* التهانوي دت ، كشاف اصطلاحات الفنون ،موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية ، طبعة الخياط بيروت .
* تودوروف (تزيفيطان) ١٩٦٨ ، مترجم ١٩٨٧ ، الشعريّة ، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط١ .
* الجرجاني (عبد القاهر) دت ، دلائل الإعجاز ، تحقيق محمد رشيد رضا ، دار المعرفة بيروت لبنان .
* الجرجاني(علي بن محمد الشريف) ١٩٧٨ ، التعريفات مكتبة لبنان بيروت .
* الجوّة (أحمد) ٢٠٠٧ ، من الإنشائية إلى الدراسة الأجناسية ، قرطاج للنشر والتوزيع .
* جورافسكي (أليكسي) ١٩٩٦ ، الإسلام والمسيحية ، ترجمة خلف محمد الجراد ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت ، العدد٢١٥ ، السنة١٩٩٦ .

* الحاجري (طه) ١٩٦٩ ، الجاحظ حياته وآثاره ، دار المعارف بمصر ، ط٢ .
* حاوي (إيليا) دت ، فنّ الخطابة وتطوّره عند العرب ، دار الثقافة بيروت لبنان .
* الحريري١٩٦٥ ، المقامات ، دار صادر بيروت .
* الحصري (إبراهيم بن عليّ) ١٩٥٣ ،جمع الجواهر في الملح والنوادر وهو ذيل زهر الآداب تحقيق محمد علي البجاوي ط١ ، دار إحياء الكتب العربية .
* الحلواني (عامر) ٢٠٠٣ ، أسلوبيّة الوصف والحوار ، مطبعة التسفير الفني ، صفاقس .
* حمّو (الهادي) دت ، مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم ، مطابع النهضة دت .
* الحموي (ياقوت) ١٩٨٠ ، معجم الأدباء ، دار الفكر ، ط٣ .
* الخبو (محمد)٢٠٠٣ ، الخطاب القصصي في الرواية العربية المعاصرة ، صامد للنشر والتوزيع ، وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس .
* الخبو (محمد) ٢٠٠٣ ، قراءات في القصص ، مكتبة علاء الدّين صفاقس ط١ ، ٢٠٠٢ .
* الخبو(محمد) ٢٠٠٦ ، مداخل إلى الخطاب الإحالي في الرّواية ، مكتبة علاء الدّين ، صفاقس .
* خضر (العادل) ٢٠٠٤ ، الأدب عند العرب ، منشورات كلية الآداب منوبة تونس ودار سحر للنشر .
* الخيّاط (يوسف) د ت ، «معجم المصطلحات العلمية والفنيّة» ،دار الجيل بيروت ودار لسان العرب بيروت .
* الدريدي (سامية) ١٩٩٦ ، الحجاج في هاشميات الكميت ،حوليات الجامعة التونسية عدد ٤٠ سنة ١٩٩٦ .
* دغيم (سميح) ٢٠٠١ ، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدّين الرّازي ، مكتبة لبنان ناشرون ، ط١ .
* دغيم (سميح) وجهامي (جيرار) ٢٠٠٦ ، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي (تحليل ونقد) ، مكتبة لبنان ناشرون ، ط١ .
* ديورانت (وول) دت ، قصة الحضارة : حياة اليونان ، ترجمة محمد بدران ، ج٢من المجلد ٢ دار الجيل بيروت – تونس .

* ذويب (حمّادي) ٢٠٠٧ ، الجاحظ وأصول الفقه ، بحث مرقون ، قُدّم في ندوة «الجاحظ في الثقافة العربيّة» التي نظمها قسم العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس أيّام ١٢ و١٣ و١٤ أفريل ٢٠٠٧ .
* الروبي(ألفت كمال) ١٩٩٦ ، محاورات التوحيدي وتعدّد الأصوات ، فصول مجلة النقد الأدبي المجلد١٤ ،العدد٤ ، شتاء ١٩٩٦ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .
* الرّيفي(هشام) ١٩٩٨ ، الحجاج عند أرسطو ، ضمن «أهمّ نظريّات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية- تونس I ، كلية الآداب منوبة ، ص ص ٤٩-٢٩٦ .
* الزمخشري د ت ، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، تحقيق وشرح يوسف الحمّادي ، مكتبة مصر .
* الزيدي(توفيق) ١٩٨٥ ، مفهوم الأدبيّة في التراث النقدي ، سراس للنشر ، ١٩٨٥ .
* الزيدي(توفيق) ٢٠٠٠ ، جدلية المصطلح والنظرية النقدية ، قرطاج٢٠٠٠ .
* السّكوني (أبو عليّ) ١٩٧٦ ، عيون المناظرات تحقيق سعد غراب مع مقدمة وفهارس ، منشورات الجامعة التونسية .
* السيوطي (جلال الدين) ١٩٧٩ ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر ، ط٢ .
* السيوطي(جلال الدين) دت ، الإتقان في علوم القرآن ، دار مكتبة الهلال بيروت لبنان .
* الشاوش (محمد) ، ٢٠٠١ ، أصول تحليل الخطاب في النظريّة النحويّة العربيّة «تأسيس نحو النصّ» ، جامعة منوبة كلية الآداب منوبة والمؤسّسة العربية للتوزيع ، تونس .
* الشايب (أحمد) ١٩٥٤ ، تاريخ النقائض في الشعر العربي ، مكتبة النهضة المصريّة ، ط٢ .
* الشايب (أحمد) ١٩٧٦ ، الأسلوب ، مكتبة النهضة المصرية ط٧ ، ١٩٧٦ .
* شيبل (عبد العزيز) ٢٠٠١ ، نظرية الأجناس الأدبية في التراث النثري ، جدلية الحضور والغياب ، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة ودار محمد علي الحامي بصفاقس ، ط١ ، سبتمبر ٢٠٠١ .

* الشكيلي بلحاج رحومة (بسمة) ٢٠٠٧ ، السؤال البلاغي : الإنشاء والتأويل ، دار محمد علي الحامي والمعهد العالي للغات تونس .
* شلق(عليّ) ١٩٩١ ، مراحل تطوّر النثر العربي في نماذجه (٣ أجزاء) ، دار العلم للملايين بيروت لبنان ط١ .
* الشهري (عبد الهادي بن ظافر) ٢٠٠٤ ، استراتيجيّات الخطاب ، مقاربة لغوية تداولية دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ودار الكتب الوطنية بنغازي ليبيا .
* الشيخ (محمد عبد الغني) ١٩٨٣ ، أبو حيّان التوحيدي ، رأيه في الإعجاز وأثره في الأدب والنقد ، الدار العربية للكتاب .
* الشيخ (محمد عبد الغني) ١٩٨٨ ، النثر الفني في العصر العباسي الأول : اتجاهاته وتطوره ، الدار العربية للكتاب .
* صمّود (حمّادي) ١٩٩١ ، من تجليّات الخطاب الأدبي : قضايا نظريّة ، دار قرطاج للنشر والتوزيع ، ط١ .
* صمّود (حمّادي) ٢٠٠١ ، الوعيُ بالأجناس الأدبية في كتاب الحيوان للجاحظ ، حوليات الجامعة التونسية ، العدد ٤٥ ، السنة ٢٠٠١ .
* صمّود (حمّادي) ٢٠٠٦ ، بلاغة الانتصار في النقد العربي القديم ، رسالة أبي بكر الصّولي إلى مزاحم بن فاتك أنموذجا ، دار المعرفة للنشر ط١ .
* صمّود (حمّادي) ٢٠٠٨ ، في الخلفيّة النظريّة للمصطلح ، ضمن «أهمّ نظريّات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية- تونس *I* ، كلية الآداب منوبة ، صص ١١-٤٨ .
* صولة (عبد الله) ١٩٩٨ ، الحجاج : أطره ومنطلقاته وتقنيّاته من خلال «مصنّف في الحجاج- الخطابة الجديدة» لبرلمان وتيتيكاه ، ضمن ضمن «أهمّ نظريّات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية- تونس *I* ، كلية الآداب منوبة ، ١٩٩٨ ، صص ٢٩٧-٣٥٠ .
* صولة (عبد الله) ٢٠٠١ ، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة ، منشورات كليّة الآداب بمنوبة .
* ضيف (شوقي) ١٩٧٢ ، تاريخ الأدب العربي٣ ، العصر العباسي الأوّل ، دار المعارف بمصر ، ط٤ ، ١٩٧٢,

* ضيف (شوقي) ١٩٧٣أ ، تاريخ الأدب العربي٢ ، العصر الإسلامي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٣
* ضيف (شوقي) ١٩٧٣ب ، تاريخ الأدب العربي٤ ، العصر العباسي الثاني ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٣ .
* ضيف (شوقي) دت أ ، الفنّ ومذاهبه في النثر العربي ، دار المعارف بمصر .
* ضيف (شوقي) دت ب ، التطوّر والتجديد في الشعر الأموي ، دار المعارف بمصرط٥ .
* ضيف الله (فوزية) ٢٠٠٨ ، في علاقة النحو بالمنطق من خلال بعض مقابسات التوحيدي ، مجلة الفكر العربي المعاصر بيروت-باريس ، السنة الثامنة والعشرون ، العدد ١٤٤-١٤٥ .
* الطبرسي (أبو عليّ) د ت ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت .
* الطرابلسي (محمد الهادي) ١٩٨١ ، خصائص الأسلوب في الشوقيّات ، منشورات الجامعة التونسية .
* الطرابلسي (محمد الهادي) ١٩٩٢ ، تحاليل أسلوبيّة ، دار الجنوب للنشر ، سلسلة مفاتيح .
* عاصي (ميشال) ١٩٨١ ، مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ ،مؤسسة نوفل بيروت لبنان .
* عبد الرحمان (طه) ٢٠٠٠ ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، ط٢ .
* عبد الفتاح (سيد صديق) ٢٠٠١ ، موسوعة مناظرات الأذكياء ومحاورات البلغاء بين المنافرات والمفاخرات ، أوراق شرقية الديار ، ط١ .
* عبد الله (محمد فتحي) ١٩٩٥ ، الجدل بين أرسطو وكانت : دراسة مقارنة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت ، ط١ .
* عبيد (حاتم) ٢٠٠٥ ، التكرار وفعل الكتابة في الإشارات الإلهيّة لأبي حيّان التوحيدي ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس ، مطبعة التسفير الفني صفاقس ، ط١ .
* عبيد (حاتم) ٢٠٠٥ ، في تحليل الخطاب ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس ، مطبعة التسفير الفني صفاقس ، ط١ .

* عبيد (حاتم) ٢٠٠٩ ، في تحليل الخطاب السجالي : تعقيب عبد الرزّاق بنّور على كتاب «أهمّ نظريّات الحجاج . . .» أنموذجا . فصول ، العدد ٧٥ شتاء-ربيع ٢٠٠٩ ، ص ١٥٦-١٨٩ .
* العذار (سامي) ، السّؤال في العربيّة والفرنسيّة (ترجمة ودراسة) ، شهادة الدراسات المعمّقة ، إشراف الأستاذ حمّادي صمّود ، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بمنوبة ، ١٩٩٩- ٢٠٠٠ ، (بحث مرقون) .
* العسكري (أبو هلال) ١٩٨٣ ، الفروق في اللغة ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ، الدار العربية للكتاب ، ط٦ .
* العسكري (أبو هلال) ١٩٨٩ ، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر ، تحقيق مفيد قميحة ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، ط٢ .
* العمري (محمد) ١٩٨٦ ، في بلاغة الخطاب الإقناعي : مدخل نظريّ وتطبيقيّ لدراسة الخطابة العربية ، الخطابة في القرن الأول نموذجا ، دار الثقافة للنشر والتوزيع الدار البيضاء ، ط١ .
* العمري (محمد) ٢٠٠٢ ، دائرة الحوار ومزالق العنف ،إفريقيا للشرق الدار البيضاء .
* العيّادي (باشا) ٢٠٠٠ ، مع أبي العلاء في اللّزوميّات ، مطبعة التسفير الفني .
* فجّاري (مختار) ٢٠٠٨ ، من أجناس الخطاب الفكري الشفوي القديم (تحليل جنس المناظرة في القرنيْن الثاني والثالث هجريًا ، ضمن مؤتمر النقد الدّولي الثاني عشر الذي عقدته جامعة اليرموك الأردن ، قسم اللغة العربية وآدابها أيّام ٢٢ و٢٣ و٢٤ تمّوز ٢٠٠٨ تحت عنوان : «تداخل الأنواع الأدبيّة» .
* القارصي (محمد علي) ١٩٩٨ ، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار ، ضمن «أهمّ نظريّات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية- تونس *I* ،كلية الآداب منوبة ، ١٩٩٨ ، صص ٣٨٧-٤٠٢ .
* القاضي(محمد) ١٩٩٨ ، الخبر في الأدب العربي ، منشورات كلية الآداب منوبة ودار الغرب الإسلامي بيروت .
* القرطاجنّي (حازم) ١٩٨١ ، منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، حققه محمد الحبيب بن الخوجة ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت لبنان ، ط٢ .

* قريرة (توفيق) ٢٠٠٣ ، المصطلح النحوي وتفكير النحاة العرب ، نشر كلية الآداب منوبة ودار محمد علي الحامي ، تونس ط١ .
* القلقشندي ١٩٦٣ ، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر .
* كريستيفا (جوليا) ١٩٩٩ ، السيميائيّات كعلم نقدي ، ترجمة عبد السلام فزّازي ، مجلّة «نوافذ» النادي الأدبي الثقافي بجدّة السعوديّة ، عدد٨ ، ماي ١٩٩٩ ، صص٥٧-٨٤ .
* الكلاعي (أبو القاسم محمد بن عبد الغفور) ١٩٦٦ ، إحكام صنعة الكلام ، تحقيق محمد رضوان الداية دار الثقافة بيروت لبنان .
* كليطو (عبد الفتاح) ٢٠٠١ ، المقامات : السرد والأنساق الثقافية ، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط٢ .
* لحمداني (حميد) ٢٠٠٠ ، بنية النصّ السردي من منظور النقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط٣ .
* مبارك (زكي) ١٩٧٥ ، النثر الفني في القرن الرابع الهجري ، دار الجيل بيروت .
* مبخوت (شكري) ٢٠٠٦ ، إنشاء النفي وشروطه النحويّة والدّلاليّة ، مركز النشر الجامعيّ ، كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات ، جامعة منوبة .
* مبخوت (شكري) ٢٠٠٨ ، نظريّة الأعمال اللّغويّة ، مسكيلياني للنشر ، ط١ .
* مجدوب (عبد العزيز) ١٩٨٥ ، الصّراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدّولة الزيريّة ، الدار التونسية للنشر ، ط٢ .
* مرجليوث ، دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الجديدة ، فصل توحيدي .
* المسدّي(عبد السلام) ١٩٨٩ ، النقد والحداثة ، منشورات دار أميّة ودار العهد الجديد ، ط٢ ، تونس .
* المسدّي(عبد السلام) ٢٠٠٢ ، بين النصّ وصاحبه : التوحيدي ، نزار قبّاني ، دار قرطاج للنشر والتوزيع .
* المسعودي ١٩٩٠ ، مروج الذّهب ومعادن الجوهر ، الشركة العالمية للكتاب ، ط٢ .
* مسكويه ١٩٨٤ : تجارب الأمم وتعاقب الهمم ، منشورات وزارة الثقافة السورية .
* مصطفى (أحمد أمين) ١٩٨٤ ، المناظرات في الأدب العربي إلى نهاية القرن الرابع ، نشرسنة ١٩٨٤

* مكاري(عبد الغفار) ١٩٩٤ ، جذور الاستبداد ، قراءة في أدب قديم عالم المعرفة عدد ١٩٢ ، الكويت ١٩٩٤ .
* الميداني(عبد الرحمان حنبكة) ١٩٨٨ ، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة : صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي ، دار القلم دمشق ، ط٣ .
* ميلاد (خالد) ٢٠٠١ ، الإنشاء في العربية بين التركيب والدّلالة ، دراسة نحويّة تداوليّة ، جامعة منوبة والمؤسّسة العربية للتوزيع ، تونس ٢٠٠١ .
* ناعسة (حسني) ١٩٧٨ ، الكتابة الفنية في مشرق الدولة الإسلامية في القرن الثالث للهجرة ،مؤسسة الرسالة بيروت ط١ .
* نوسي (عبد المجيد) ٢٠٠٢ ، التحليل السيميائي للخطاب الرّوائي ، البنيات الخطابيّة- التركيب- الدّلالة ، الدّار البيضاء ، ط١ .
* النويري (محمد) ١٩٩٨ ، الأساليب المغالطية مدخلا في نقد الحجاج ، ضمن «أهمّ نظريّات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية- تونس I ، كلية الآداب منوبة ، صص ٤٠٣-٤٤٧ .
* النويري (محمد) ٢٠٠٢ ، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب ، نشر كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس ودار محمد علي الحامي بصفاقس ، ط,١
* الوظيفي(المصطفى) ١٩٩٨ ، المناظرة في أصول التشريع الإسلامي : دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية .
* وهبة (مجدي) والمهندس (كامل) ١٩٨٤ ، معجم المصطلحات العربية في اللغة والآداب ، مكتبة لبنان بيروت ،ط٢ .
* ويليك (رينيه) و وارين (أوستين) ١٩٨٧ : نظرية الأدب ، ترجمة محي الدين صبحي ، مراجعة حسام الخطيب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت .
* ياكبسون ١٩٧٣ ، مترجم ١٩٨٨ ، قضايا الشعريّة ، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون ، دار توبقال للنشر ، ط١ .
* اليسوعي (الأب فيكتور شلحت) ١٩٦٤ ، النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ .

-٢- بالفرنسية

* *Amossy. (Ruth), 2003, L'argument ad hominem dans l'échange polémique, in La Parole polémique, colloque 2003 éd champion Paris,p 409-423*

* *Angenot (Marc) 1982, La parole pamphlétaire, typologie des discours modernes, payot 1982*

* *Angenot (Marc) 2003, Anarchistes et socialistes: un dialogue de sourds, in La Parole polémique, Champion, Paris ,p 449-513*

* *Anscombre (Jean-claude) et Ducrot (Oswald) 1988, L'argumentation dans la langue, margada, Bruxelles, 2éme éd.*

* *Aristote1991, Rhétorique, (introduction de Michel Meyer), traduction de Charles-Emile Relle, livre de poche: collection "classique"*

* *Armengaud (Françoise) 1993, La pragmatique, que sais-je?, puf. 3é. Ed.*

* *Austin (J.L.)1970, Quand dire, c'est faire, traduction de Gilles lane, éd. Du seuil, paris.*

* *Bakhtine (Mikhail) 1970, Problèmes de la poétique de Dostoievski, traduit par Guy Verret, l'age d'Homme.*

* *Barthes (Roland) 1970, S/Z, éd. Du seuil.*

* *Barthes (Roland) 1972, Le degré zéro de l'écriture, suivi de Nouveaux essais critiques, éd. Du seuil.*

* *Boissinot (Alain) 1994, Les textes argumentatifs, collection didactique, Bertrand-Lacoste, CRDP MIDI-Pyrénées de Toulouse, 1994*

* *Charaudeau (Patrik), Maingueneau (Dominique), 2002, Dictionnaire d'analyse du discours, éd du seuil, paris VI*

* *Declercq (Gilles)1992, L'art d'argumenter, structures rhétoriques et littéraires, éd universitaires.*

* *DECLERCQ (Gilles) 2003, Avatars de l'argument ad hominem, in La Parole polémique, Champion, Paris, p 327-376*

* *Ducrot (oswald) 1984, Le dire et le dit, les éditions de minuit.*

* *Flahault (François) 1978, La parole intermédiaire, préface de Roland Barthes, éd. du seuil.*

* *Fromilhague (Catherine) et Sancier (Anne), "Introduction à l'analyse stylistique", Dunod-Bordas, paris, 1991.*

* *Genette (Gérard) 1982, Palimpsestes, La littérature au second degré, éd. Du Seuil.*

* *Geries (Ibrahim) 1977, Un genre littéraire arabe Al-Mahasen wa-l- Masawi, Publication du département d'islamologie de l'université de paris-Sorbonne (Paris V), Maisonneuve et Larose, Paris.*

* *Ghrab (Saad) 1976, Introduction, in As-Sakouni, "Polémiques célèbres", p7-112*

* *Goffman (Erving) 1987, Façons de parler, éd. de minuit.*

* *Gold Smith (Victor) 1947, Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique, Presses universitaires de France, (4eme ed.1988).*

* *Greimas (A.J) et Courtés (J)1986, Sémiotique dictionnaire raisonné de la théorie du langage, hachette université paris, 6é. éd.*

* *Hoogaert (Corinne) 1996, (sous la direction), Argumentation et questionnement, puf.*

* *Jacques (Francis), 1979, Dialogiques, recherches logiques sur le dialogue, puf, paris.*

* *Jakobson. R. 1977, " Huit questions de poétique", seuil.*

* *Jaubert (Anna)1990, La lecture pragmatique, Hachette, paris.*

* *Manuel Maria Carrilho 1996, Conséquences de la problématologie, in Argumentation et questionnement, sous la direction de Corine Hoogaert, p67-78.*

* *Maingueneau (Dominique)1983, Sémantique de la polémique, l'age d'Homme, Lausanne, Suisse.*

* *Maingueneau (Dominique) 1990, Pragmatique pour le discours littéraire, Bordas, Paris.*

* *Meyer (Michel), Logique, langage et argumentation, classique hachette.*

* *Meyer (Michel), 1993, Aristote et les principes de la rhétorique contemporaine, in Aristote1991.*

* *M. Meyer1996, Les fondements de l'argumentation, in Argumentation et questionnement, puf, 1996, p13-36.*

* *Moechler (Jacqes) 1996, Théorie pragmatique et pragmatique conversationnelle, Armand collin, Paris.*

* *Molinié (Georges) 1996, L'argumentation littéraire en théorie sémiostylistique, in Argumentation et questionnement, puf, p55-66.*

* *Murat (Michel) 2003, Polémique et littérature, in la parole polémique, éd. champion Paris, p11-15*

* *Orecchioni (Catherine-Kerbrat) 1980, La polémique et ses définitions, in Le discours polémique, presses universitaire de Lyon,*

* *Orecchioni (Catherine-Kerbrat) 1991, (sous la direction), La question, presses universitaires de Lyon.*

* *Orecchioni (Catherine-Kerbrat) 1992, Les interactions verbales, tome II, Armand collin. Paris.*

* *Orecchioni (Catherine-Kerbrat) 1998, Les interactions verbales, tome I, armand collin. 3é. Paris.*

* *Orecchioni (Catherine-Kerbrat) 1998, L'implicite, Armand collin, paris.*

* *Perelman (Chaim) 1970, Le champs de l'argumentation, presses universitaires de Bruxelles.*

* *Perelman (Chaim) et Tyteca (Lucie Olbrechts)1992, Traité de l'argumentation, éd. de l'université de Bruxelles.*

* *Plantin (Christian) 1990, Essais sur l'argumentation, éd. Kimé, paris IVe*

* *Plantin (Christian) 2003, Des polémistes aux polémiqueurs, in La Parole polémique, éd. champion Paris, p377-408*

* *Rabatel (Alain)2006, Genette, les voix du texte littéraire et les phénomènes d'hétérogénéité discursive, in Le sens et ses voix, études publiées par le centre d'études linguistiques des textes et des discours.*

* *Robrieux (Jean-Jacques) 1993, Eléments de Rhétorique et d'Argumentation, Dunod, Paris.*

* *Searle (John r.) 1982, Sens et expression, études de théorie des actes de langage, traduction et préface par Joelle Proust, les éd. de minuit.*

* *T. Todorov1987, La notion de littérature et autres essais, points éditions du seuil.*

* *Turki (Abdel Magid) 1975, Polémique entre Ibn Hazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane, essai sur la littéralisme Zahirite et la finalité Malikite, Etudes et documents Alger.*

* *Vion (Robert) 1992, La communication verbale, analyses des interactions, Hachette supérieur.*

* *Wagner.E, EI.2, MUNAZARA.T , VII, P566-569*

* *Yanoshevsky (Galia), 1980.*

http://www.biu.ac.il/hu/fc/fr-staff/yanoshevsky/ article polémiqueannik. Pdf



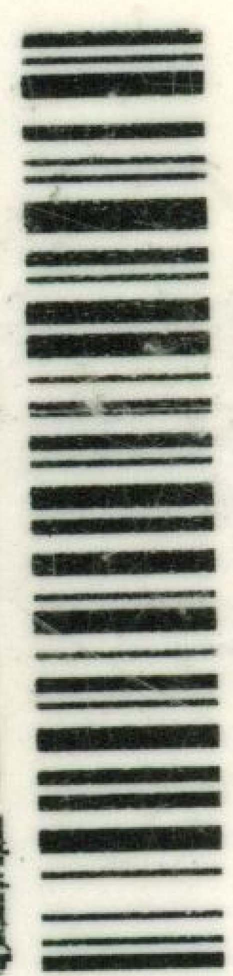
becha_ay@yahoo.fr

يطمح هذا البحث إلى دراسة المناظرات باعتبارها فنّا أدبيّا وانطلاقا من مقاربة أسلوبيّة-تداوليّة تبحث في الصّبغة الأدبيّة للبناء فيها من جهة، وتدرس من جهة أخرى خصائص خطابها وما يحفّ به من معطيات مقاميّة لها كبير أثر وعظيم شأن في تأليف قصص أدبيّة سمّاها أبو حيّان التوحيدي "قصّة المناظرة".

فكان رصد مظاهر من أدبيّة قصص المناظرات وتفاعلها مع مقتضيات المقام من أوكد رهانات هذا البحث. فمن غير الممكن أن نغضّ الطرف أمام ظواهر أسلوبيّة "مهيمنة" على خطاب المناظرات بدرجة غير مألوفة في نصوص أخرى من أدبنا العربي القديم لاسيّما تلك التي تعدّ في الأصل خارجة عن طوق الأدب.

وقد تبيّنا أنّ هذه الأساليب ما كانت لتميّز المناظرة لو لم تتنزّل في مقامات معيّنة سعينا إلى توضيحها وإلى إبراز أثرها في الخطاب التناظري بتحليل هذا النوع من الخطاب القائم على الخلاف والتقابل في الآراء بل على الصّراع والحرب باللّسان والسّنان.

وهو ما أدّى إلى البحث في بعض آليّات الخطاب السّجالي وخصائصه، والاستعانة بجوانب من منهج تحليل الخطاب وما يقتضيه من تناول الملفوظ -وقد تنزّل في إطار تواصليّ تعامليّ- من جهة إنتاجه وآلياته، وإجرائه على النصّ الأدبي وذلك بتحليل مستويات عديدة من أهمّها المتلفّظ والمتلقّي، والمقام بعناصره المتنوّعة كالفضاء المكاني والزّماني والقصد التواصلي وموضوع الخطاب فضلا عن المعرفة المشتركة بين المتلفظ ومتلقّيه والمتصلة بمعطيات مرجعيّة ثقافيّة، ممّا سمح لنا بالحديث عن أسلوبيّة تداوليّة.




9789957742775



دار كنوز المعرفة العلمية
للنشر والتوزيع

الأردن - عمان
وسط البلد - مجمع الفحيص
هاتف: 877 4655 6 962+
فاكس: 875 4655 6 962+
خلوي: 494 795525 962+
ص.ب: 712577
Dar_konoz@yahoo.com
info@darkonoz.com